روى متحدة

بُرْدَةُ النبى

ترجمة : رضوان السيد

الدين والسياسة فى إيران





المشروع القومى للترجمة

481

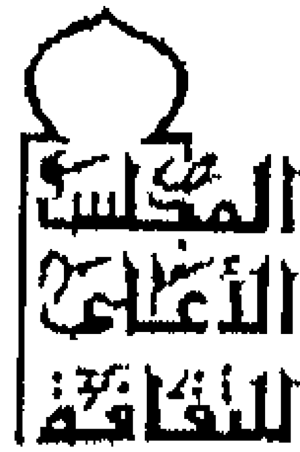
المشروع القومى للترجمة

بُرْدَةُ النبى

الدين والسياسة فى إيران

تأليف : روى متحدة

ترجمة : رضوان السيد



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٨١

- بُرْدَةُ النبى : الدين والسياسة فى إيران

- رؤى متحدة

- رضوان السيد

- أسهم فى ترجمة النص :

محى الدين صبحى - إبراهيم العريس - إلياس كيلو

ترجمة كاملة لكتاب

THE MANTLE OF THE PROPHET

: Religion and Politics in Iran

تأليف **Roy Mottahedeh**

صادر عن **Simon and Shuster , Inc**

New York - 1985

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo .

Tel. : 7352396 **Fax** : 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

التقديم

منذ بدايات العام ١٩٧٨ ، حين تنبهت إلى أعمال التظاهر والاحتجاج التى أدت فى النهاية إلى اندلاع الثورة الإيرانية ، أدركت – مثلى فى ذلك مثل أى شخص كان قد سبق له أن كرس جزءاً أساسيًا من حياته لدراسة عصر ما قبل الحداثة فى إيران – أننى إنما أشهد أمراً هو – فى الوقت نفسه – مألوف وجديد فى مجرى التاريخ الإيرانى. مألوف لأن الدافع الأخلاقى الذى حرك متزعمى التمرد من آيات الله أئمة عالم الإسلام الشيعى الذين باتوا واسعى الشهرة الآن ، لم يكن مغايراً كثيراً للبواعث التى أثارت الفقهاء المشابهين لهم قبل ألف عام ، وجديد لأن تلك الأخلاقيات الدينية عرفت خلال القرنين الأخيرين ثورة فكرية لم يتنبه لها أحد باستثناء حفنة من علماء الدين المنتمين إلى إطار تقاليد الإسلام الشيعى نفسه .

فى أواخر ربيع العام ١٩٧٨ جاء لزيارتى فى جامعة برنستون بولاية نيوجرسى – حيث كنت أدرس – أستاذ فى جامعة طهران ، وكان ذلك الأستاذ قد درس طوال سنوات ممتدة فى حوزات مدينة قم المقدسة ، التى يلقَّن العلم الشيعى التقليدى فيها . وقد انصرف بعد ذلك إلى تحصيل دراسة علمانية مبتعداً (بشىء من الارتياح) عن صحبة الملالى وآيات الله . فى ذلك الحين كان الزعماء الدينيون من ذوى التعليم التقليدى يشغلون البال ، لأنهم الذين كانوا يقودون حركة الاحتجاج التى تحولت – خلال أشهر قليلة – من صرخة ريفية غاضبة يطلقها بعض طلاب المدارس الدينية فى قم ، إلى حركة عارمة أخذت بلب الأمة الإيرانية كلها ، وصار صوتها مسموعاً بين حين وآخر ، فى العالم الخارجى فيما وراء الحدود الإيرانية .

خلال نزهاتنا – عبر المبانى القوطية الهجنية التى يتشكل منها حرم جامعة برنستون – سألت صديقى عن دراسته المبكرة : ماذا يتعلم التلميذ لكى يصبح ملاً (شيخًا) ؟ فأجابنى بأن الطالب فى المدارس الشيعية ـ الحوزات العلمية مثل تلك

القائمة فى مدينة قم - يبدأ بدراسة النحو والبلاغة والمنطق ، ومنذ اللحظة أدركت أننى حقًا فى وضع هذا الكتاب .

إن النحو والبلاغة والمنطق تشكل الثلاثى Trivium ، أى العلوم الثلاثة الأولى ، بين التخصصات الحرة السبعة كما تحددت خلال الحقبة المتأخرة من العالم الكلاسيكى ، مواصلة بعد ذلك تشكيلها لأساس البرنامج المدرسى كما جرى تعليمه فى نواح عدة من مناطق أوروبا خلال العصور الوسطى وعصر النهضة ، لقد كانت مواضيع ذلك الثلاثى أولية إلى حد أن الذين تجاوزوها للإمعان فى مستويات من الدراسة أكثر تقدمًا ، كانوا يعتبرونها مقدمات بديهة ، مما جعلها بالتالى غير مهمة بشكل خاص ، ومن هنا أتت كلمـــة " Trivial "(عادى، رتيب ، سطحى) ، وإزاء هذا كله أدركت (بشكل أكدته دراستى اللاحقة) أن صديقى يمكن اعتباره - هو وحفنة من الناس الذين تلقوا دراسة تشبه دراسته - آخر المدرسين الحقيقيين الباقين على قيد الحياة فى عالمنا هذا ، أناس خبروا ذلك النوع من التعليم الذى شعر مؤسسو جامعة برنستون والمخططون لأبنيتها بأن عليهم أن يكرموه عبر تقليده فى الهندسة المعمارية ، المتسقة مع بعضها البعض بصورة غريبة ، اقتداء نموذجى مبانى أوكسفورد وكامبردج التى تعود إلى القرون الوسطى وحقبة التيودور . لقد كانت أمامى هاهنا نسخة من عهد ذلك النوع من التعليم (المتضمن المناظرات والبحوث التقليدية حول التعليقات والشروح والحواشى الإضافية التى تتمحور حول نصوص الامتحانات الراسخة منذ أزمان) ، التعليم الذى كان قد أنتج فى الغرب رجالاً من نمط القديس واللاهوتى اللامع توما الأكوينى ، كما أنتج رجالاً من نمط المفتش الكبير المتعصب والمتعطش للدماء توركيمادا ، تمامًا مثلما أنتج فى المشرق مفكرين مثل ابن رشد فى صفوف المسلمين ، وموسى بن ميمون فى صفوف اليهود .

وهكذا انكببت طوال العامين التاليين على قراءة النصوص التى يقرؤها الشيوخ ، وعلى طرح أسئلتى على الإيرانيين (كما على عراقى أو اثنين) من الذين سبق لهم أن درسوا تلك النصوص فى المدارس التقليدية ، ولذا فإن « على هاشمى » الذى يتحدث عنه هذا الكتاب ، شخص حقيقى احترمت رغبته فى أن يبقى اسمه الحقيقى

مـجـهولاً . كمـا أن كل الأحـداث التى ترد فى رواية على هاشـمى - كمـا فى روايات أصـدقـائه - تنطلق من حـيـاة الإيرانيين كـمـا وصـفـهـا لى الأيرانيـون أنفسـهم . وأنا شخصيًا أومن بصدق مـحدثى ، بخـاصة أننى غالبًا ما عثرت على شواهد ومصادر ، من خارج ما يرونه ، تؤكد لى ما ذكروه .

أما المحاورات التى ترد بين الفقرات المتحدثة عن حياة على هاشمى ، والتى ترمى إلى أن تقدم قراءة تفصيلية لتاريخ الثقافة الإيرانية ، إضافة إلى كونها تنطبق على حياة الشخصية الرئيسية ، فإنها تستند إلى قراءتى لمصادر التاريخ الإيرانى الأولية ، تلك القراءة التى كانت حصيلة ما سمح لى به الوقت والإمكانيات ، إن من شأن القارىء أن يلاحظ فوارق فى الإيقاع بين تلك المقاطع التحليلية ، والمقاطع الأخرى التى تروى حياة على وحيوات أصدقائه . فمن الطبيعى أن الشخصيات الواردة هنا تتحدث عن حيواتها الخاصة بصـوت يحمل نظرة جوانية ، لم أكن راغبًا فى - ولا قادراً على - محاكاتها فى المقاطع التاريخية التى يتضمنها هذا الكتاب ، والتى تلونت أحداثها فى الوقت نفسه بصوتى الخاص ، ووجهة نظرى الخاصة .

ومهما يكن من أمر فإن على القارىء غير الإيرانى أن ينتبه إلى أنه ما من تقديم لتاريخ الثقافة الإيرانية - وبخاصة لتقاليدها الدينية - يمكن أن يرضى كافة الإيرانـيين . ففى السنوات الخمس التالية على التغيير ، مرت إيران بثورة سياسية وثقافية نتجت عنها آثار مأساوية غالبًا ما اتسمت بالعنف ، ودخلت فى الوقت نفسه فى حرب طويلة ومريرة مع العراق المجاورة لها ، وجرى إعدام ألوف مؤلفة من الإيرانيين ، كما قضى عشرات الألوف من أبناء الشعب الإيرانى فى ميدان الحرب ، واختار مئات الألوف العيش فى المنافى ، ومن هنا فإن أى توافق بين الإيرانيين حول معنى الماضى الإيرانى قد تمزق بفعل الخلاف العميق بينهم حول معنى الحاضر الإيرانى نفسه .

ونتيجة لمثل هذا الاختلاف ، فإن بعض الإيرانيين سوف يشعرون أن السيرة التى يقدمها لنا رجل الدين (على هاشمى) الذى يتمحور حوله هـذا الكـتاب عن نفسه لا تبعث على الاحترام بما فيه الكفاية ، فصاحبنا اختبر فى مسيرته شكوكًا وتغييرات فى الموقف ، سوف يرى إيرانيون كثيرون أنها لا تعبر عن الصورة النمطية لشخصية

رجال المذاهب الشيعى . هذا بينما سيرى آخرون أن الصورة يمكن اعتبارها غير نقدية بالقدر اللازم فى مجملها ، وسوف يحتجون قائلين إن رجل دين اختار الدراسة فى جامعة علمانية ، والالتفات إلى هذا القدر الواسع من الاهتمامات ، والنظر إلى العالم هذه النظرة الليبرالية ، لا يمكن اعتباره نموذجًا للملاّ التقليدى . وإلى حد مايمكن القول بأن الفريقين على حق . غير أن جوابى على هذا هو أننى لست أسعى هنا إلى تقديم صورة متقادمة نمطية ، ناهيك بأننى كمؤرخ ، ليس فى مقدورى أن أفعل هذا وأنا مرتاح الضمير . ففى خلال إعدادى لهذا الكتاب تحدثت إلى إيرانيين حقيقيين لا إلى إيرانيين نمطيين ، والكتاب يعكس ما قالوه . ومع هذا فإن عددًا من التفاصيل والملفات ذات الدلالة ، نقلت من حيوات بعض لمحدِّثى ، إلى حيوات بعضهم الآخر ، وذلك بقصد الحفاظ على ما آثروه من تكتم ؛ ومن هنا فإن أية محاولة للمماهاة بين صورة شخصية ما فى هذا الكتاب ، والحياة المعروفة لإيرانى معين ، سوف ينتهى بها الأمر إلى الفشل المحتم ، فالواقع أن كل التغييرات قد ضبطت وصححت من قبل أصدقاء إيرانيين كان همى وهمهم الرئيسى يكمن فى الحفاظ على أمانة الكتاب لشخصيات الأفراد الذين يصورهم . ومن ناحية أخرى قد يلاحظ القارئ ضآلة ما يروى فى الكتاب عن حياة البالغين العائلية المتعلقة بالشخصيات التى تُهيمن على النص السردى . والحال أن أصدقائى الإيرانيين لم يبدوا راغبين فى التحدث عن مثل هذه الأمور ، ولقد احترمت إرادتهم فى هذا المجال ، إنّ صمت على هاشمى بين الحين والآخر يعكس شخصيته تمامًا بقدر ما تعكسها روايته لحياته .

إن هذا الكتاب هو - بمعنى من المعانى - حكاية واحد منا ، عند هذا الجزء الأخير من القرن العشرين ، فى زمن نشهد فيه انبعاث الحماس الدينى ، والإصرار فى العديد من المجتمعات على المطالبة بأن يلعب الدين دورًا فى الحياة السياسية ، وبمعنى آخر هو حكاية القسم الأكبر من العالم الثالث ، حيث تأتى الخيبة الناتجة عن حقبة من الزمن حفلت بالنزعة القومية والاشتراكية والتوجه بنحو النمط الغربى ، لتعود فتبدو نزاعةً إلى الاندفاع باتجاه قيم أثير أصالةً وتجذرًا . لكنّ الكتاب هو فى نهاية الأمر ، وبشكل أكثر خصوصية حكاية إيران ، حكاية أرض تحمل فى خلدها وروحها أكثر من ألفى عام من الوعى بالذات ، وإنّ حبى لذاك الموروث هو الذى يصبغ كلَّ ما أوردتهُ فى هذه السيرة بصبغته .

تمهيد

كان على هاشمى يصغى نصف منتبه إلى ما يبثه المذياع بعد الغداء ، يوم ١١ شباط (فبراير) من العام ١٩٧٩ . فهو كان يعلم حق العلم أنه مهما كانت الاشتباكات الجارية فى طهران ، فإنه شخصيًا ، سوف يشعر بمتعة أكبر إن هو تمكّن من زراعة نبتة ما فى حديقته . فى مناطق أخرى من إيران ، لم يكن لرجل مثل على ، وفى عمره ، ويُعتبر من رجال الدين ، أن يشاهَدَ - حتى من قبل أفراد أسرته - منكبًا على أثلام الزرع وفى يده معول . لكن الأمور فى قم كانت مختلفة ، فهناك فى أوساط عائلات الأشراف العريقة - حيث يعتبر السادة أنفسهم منحدرين من صلب النبى محمد - كان الرجال - بصرف النظر عن ألقابهم أو ثرواتهم - يفتخرون بأنهم من حين لآخر ، ينصرفون إلى العمل فى أرضهم بأيديهم ، ناهيك بأنه كان يبدو فى تلك اللحظة أن ليس ثمة ما يدفع إلى الإصغاء إلى المذياع بانتباه ، إذ بعد أن قالت نشرة أخبار الساعة الثامنة - باختصار - إن مركز الشرطة الرئيسى قد احترق ، أفادت بأن الجيش قد انسحب إلى ثكناته بعد قتال عنيف ساد عند الصباح ، وأن جمهرة الثوار تتحرك الآن باتجاه جادة كاخ بغية الاستيلاء على مكتب رئيس حكومة الشاه ، بعد ذلك انصرف المذياع لبث مختارات من الموسيقى طوال نحو ساعتين ونصف ساعة ، من دون أن يكلّف المذيع نفسه عبء تقديم القطع الموسيقية المذاعة أو التعريف بها . ثم توقف المذياع عن البث فجأةً ، واستمر الصمت لثلاث أو أربع دقائق .

كان على قد وضع مذياعه النقال فى ممر مرصوف بقطع الطوب الصغيرة فى الباحة الداخلية المفضية إلى الحديقة حيث كان يعمل . وحين صمت المذياع ، غرس على معوله فى التربة ووقف مصغيًا بانتباه . عندها لاحظ أن حميد - الذى اعتاد أن يأتى فى مثل هذا الموسم لتقليم وتشذيب الأشجار فى الحديقة بالمنزل - قد توقف بدوره عن العمل . أما شقيق على الأكبر ، الذى كان يقرأ فى غرفة مفتوحة على

الفناء ، فإنه بدوره توجه نحو المذياع وأخذ يحدق فيه . وهنا قرر على أن يقترب من المذياع بدوره ، أما حميد فإنه رمى بنفسه من على فرع شجرة السرو التى كان يشذبها واقترب ، وهو لا يزال حاملاً مقصه ، من الأخوين ، ببطء متردداً وكأنه كان يتوقع للمذياع أن ينفجر بين لحظة وأخرى .

وفجأةً سمع على الكلمات الآتية من المذياع والتى تندفع من حنجرة رجل ذى صوت عميق ، لا شك أنه رجل دين كما هو واضح من إيقاع الصوت ونطقه للكلمات ذات الأصل العربى . كان الملاّ ، المتطقع الأنفاس بعض الشىء ، والمدرك لمقامه فى الوقت نفسه ، يقول : « هذا صوت الأمة الإيرانية الحقيقى ، لقد انتهى نظام آل بهلوى المأساوى وقامت حكومة إسلامية بزعامة آية الله الخمينى » ، وهنا تنحنح المتحدث الذى بدا لوهلة أنه يبحث عما يقوله بعد ذلك ، ثم قال بصوت قاطع :« إننا نسأل الإمام أن يرسل إلينا فى محطة الإذاعة بتعليماته » ثم سادت هنيهةٌ من التهامس وتراد الكلام تلاها صوت الرجل نفسه وهو يقول بحماس : « إننا نأمل أن نتلقى رسائل من آية الله الخمينى وآية الله طالقانى أرجو منكم أن تبقوا معنا ؛ فالرسائل سوف تذاع حال وصولها » .

ورن جرس الهاتف ، فأسكت على صوت المذياع ، وركض أخوه ليجيب على رنين الهاتف فى الغرفة الغربية ، ثم عاد للظهور بعد ثوان صارخًا بعلى : « رباه .. إن قائد قاعدة منظرية العسكرية ، وصل لتوه إلى المدينة ووضع نفسه تحت تصرف منتظرى . سيتدفق الناس إلى الشوارع فوراً . أنا نازل لتفقد المستودع » .

لقد كان على راغبًا فى التوجه بأسرع ما يمكن إلى حرم المعصومة ، وإلى « الفيضية » المدرسة الدينية التى كان يدرس فيها حتى إغلاقها من قبل الحكومة فى العام ١٩٧٥ ، كان يريد رؤية وجوه تلامذته ، وكان يعرف أن لديهم بالتأكيد أسئلة يطرحونها عليه . لذلك طلب من حميد أن يروى النباتات المزروعة حديثًا ، وأن يضع الجذور غير المزروعة فى الظل ، وعند ذلك – لأنه سيخرج إلى الشارع – فقد ارتدى عمامة الملا الخاصة به ووضع على كتفيه عباءته السوداء الطويلة .

طوال ما تبقى من ذلك اليوم ، كانت مشكلة على الكبرى محاولة السير برزانة وتؤدة . للحظات كان فى وده أن يقفز ، أن يتطوح ، أن يعدو ، لكنه سرعان ما كان يضبط نفسه . لقد كان يشعر أنه على وشك أن يطير ويحلق ، تمامًا مثل سحب الشتاء العالية ذات الحركة السريعة فى سماء قم . غير أن مسئوليته تجاه طلابه وتجاه الملالى زملائه ، هى التى أبقت على تماسكه ، واستقرار قدميه على الأرض . فمواطنوه من أهالى " قم " ، الذين كانوا فى العادة منقسمين فى مشاعرهم تجاه الملالى من رجال الدين الشيعة (فالشيوخ هم الذين يقودون الحوزات العملية التى تعتبر محور الحياة فى المدينة المقدسة ثم إنهم كانوا فى الوقت نفسه يجذبون إلى المدينة أسباب الشكوى الرئيسية التى تضج بها الطلاب) . المواطنون من أهالى قم راحوا فى ذلك اليوم يطالعون كل رجل دين عابر بأسمى المجاملات . وهكذا – فى طريقه إلى العتبات المقدسة – سمع على الناس يصيحون به قائلين : « لقد أنقذتنا بركتكم » وحين كان يعبر تجمعاتهم كان الناس يتفوهون بشتى أنواع التحيات الفارسية التقليدية : « اللهم لا تبعد عنا أطياف الملالى » . لقد كانت جماعات الأهالى ، فى حماسها للتحدث إلى – وغالباً لمعانقة – مواطنيها القميين ، حتى لو كان الواحد بالكاد يعرف الآخر منهم ، كانت تلك الجماعات تسير ببطء جعل عليًا بالكاد قادراً على إخفاء نفاد صبره .

حين اقترب على – أخيراً – من الشوارع العريضة القائمة بالقرب من المقام والمدارس ، شعر كم المدينة مرتاحة الآن ، وكم هى واعية لانعتاقها ، فمنذ كانون الثانى (يناير) ١٩٧٨ ، حين قتل العديد من طلاب العلوم الدينية خلال مظاهرة احتجاجًا على نشر مقال يندد بآية الله الخمينى ، قام تجار البازار فى قم – تعاطفًا منهم مع المحتجين – بإغلاق كافة الحوانيت طوال الوقت باستثناء أربعين يومًا متفرقة . وهكذا طوال أربعة عشر شهراً تقريبًا ، وحدها البنوك ومحال الجزارة ، وباعة الحوائج الضرورية فى الشوارع ، واصلوا العمل بوتيرة طبيعية . فكان أن ارتبط القميون – بالنسبة إلى توزيع الأغذية والثياب – بالمساجد المحلية ، وخيم على المدينة جو من الاختناق .

اليوم يبدو شعور الانعتاق شاملاً ففى اليوم السابق كان أهالى قم أنفسهم قد احتلوا مراكز قيادة السافاك (الشرطة السرية) بينما توجه قائد الشرطة البلدية إلى مكان إقامة اية الله منتظرى ، ممثل الإمام الخمينى وتلميذه السابق ، ليقول له إنه يضع نفسه تحت تصرفه . اليوم يبدو واضحًا أن أمارات أشهر الاختناق الأربعة عشر حلت محلها مشاعر الانتصار . وفيما كان على يعبر المبنى الشبيه بالكهف ، والذى ناله التخريب والدمار ، وكان - إلى عام مضى - يؤوى فرع قم من حزب « النهوض » (راستاخيز) التابع للشاه ، راح يرددّ تلك الآية القرآنية التى تذكر كلمات التسرية التى تلاها النبى محمد (ﷺ) على صاحبه حين كان الاثنان مختبئين فى الغار ، وقد آلى أعداؤهما على أنفسهم أن يقتلوهما : { ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } (سورة التوبة : ٤٠)

فى الحقيقة كلمات الله تبدو فى كل مكان وقد رفعت بكل حماس إلى الذرا . حيث إن الكلمات التى كانت تحملها الملصقات المزروعة على جدران البنايات التى كان يمر بها ، الكلمات التى كان مقدار الغضب الذى يملؤها يكشف عن مدى الضعف الذى كانت تستشعره المعارضة فى صراعها مع الحكومة ، بدت الآن باعتبارها إعلانات نصر مبين : « إن الذين يتبعون الإمام الحسين الشهيد ، سيفوزون على الطاغية يزيد الذى قتله » ، و « إن دم الشهداء أقوى من ظبات السيوف » ...

وصل على إلى مفترق الطرق الواقع على مبعدة نحو المائتى متر من المقام ، حيث يقوم مركز للشرطة غير بعيد عن مستشفيين هناك ، وعى الرغم من أن عليًا كان قد سمع بأن آية الله منتظرى قد أرسل ممثليه للسيطرة على رجال الشرطة ومراقبتهم ، لم يكن - بعد - مستعداً ، لما رآه : رهط من رجال الشرطة بزيهم الكحلى المعروف ، وعلى رءوسهم قبعاتهم العسكرية ، ينحنون باحترام أمام ملا متوسط العمر ، ينظر إليهم ببعض الحذر ، وهو واقف خارج مركز الشرطة .

فى تلك اللحظة فقط شعر على أن بإمكانه أن يصدق أن ما حدث قد حدث حقًا . فقد سبق له غير مرة أن شاهد رجال الشرطة ينحنون بخنوع أمام بيروقراطى ،

مهندس كذا وكذا من طهران مرتديا بذلته الأوروبية الجديدة ، وهو يخرج من سيارته الأوروبيـة الفـخـمـة لقضـاء يوم عـملى فـى قم تحت حـمـاية هؤلاء الرجـال . ولكن أن ينحـــنى رجال الشـــرطة أمام رجل دين عادى يرتدى جبته وعمامته ؟ !

كان الأمر شبيهًا بما حدث قبل شهر حين رحل الشاه ، ما من أحد كان بإمكانه أن يصدق أن ذلك سيحدث حتى بعد مشاهدته على شاشة التلفزة ! ففى أعماقهم لم يكن الناس مصـــدقين . أما اختفاء النظام الذى بخلفه الشاه وراءه فإنه يبدو الآن وكأنه الزوال النهائى لسليمان ، الذى ظل الناس يطيعونه حتى بعد موته لمجرد أن جسده ظل موجودًا . فسليمان – تبعًا لما جاء فى القرآن – كان لديه الجن والأرواح المنتشرة فى العالم لكى تخدمه ، وهى – بعد موته – ظلت تخدمه معتقدة أنه ما يزال على قيد الحياة : { فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ } (سورة سبأ : ١٤)

أمام مركز الشرطة أدرك على فجأة أنه منذ أسابيع – بل وربما منذ شهور – فى الوقت الذى كان فيه (هو والعديد من أمثاله) يخافون ضربات عصا سليمان ، كانت العصا قد اهترأت ، وسليمان قد مات بالفعل . ولكن كان من الواضح أن نظام الشاه الميت لا يمكن بأى حال مقارنته بجسد نبى مثل سليمان ، ولئن كان من الضرورى مقارنته بشىء ذكر فى القرآن ، فإن هذا الشىء سيكون جسد فرعون ، عدو نبى الله موسى .

وفيما كان على يقترب من منطقة المقام ، لا حظ أن المصابيح التى تنير قبة المزار الذهبية وغيرها من الأماكن الأساسية قد أضيئت كما يحدث عادة قبل الغروب . لكن هذا كان الشىء الوحيد الذى بدا عاديًا ، من بين كل الأمور التى قيض لعلى أن يراها خلال الدقائق القليلة التالية فالطلاب الذين يتعلمون هنا لكى يصبحوا رجال دين ، والذين يبذلون فى العادة جهدًا كبيرًا لكى تبدو عليهم سمات الوقار ، كانوا يقفزون فى الهواء ويلوحون بأيديهم ، كما لو كانوا يرقصون ، وهى حركات كانت فى العادة

مكروهة بالنسبة للملالى ولطلابهم ، إلى درجة أن الطلاب كانوا يتوارون مرتعبين ، إن قال أساتذتهم إن فى حركاتهم ما يعتبر إخلالاً بالوقار .

لكن لا على – ولا أى أستاذ آخر – كانت لديه الرغبة فى أن يفسد على الطلاب حبورهم . كانوا يشعرون أن صفحة من عمر التاريخ الإيرانى ، الحقبة التى سيطر فيها « المهندسون » الدنيويون ذوو البذلات الأوروبية قد انطوت ، وأن فجراً جديداً لعصر جديد يبزغ هو عصرهم . كان بعض الطلاب يضجون بشعارات مثل : « فى فجر ربيع الحرية ، تشعر بشوق كبير إلى شهدائنا » ، غير أن الضجة التى كانوا يحدثونها كانت تغطيها أصوات مكبرات الصوت المنتشرة فى المزار ، والتى – للمرة الأولى فى التاريخ بالتأكيد – كانت تبث ما كان يصل عن طريق راديو طهران . وكانت الرسائل المذاعة تتوالى متحدثة عن مساندة الثورة الآتية ، من فيالق الشرطة المحلية ووحدات الجيش ، من مدن مثل بيدوخت وأنديمشك ، كان على بالكاد يستطيع أن يحددها على الخريطة ، وكانت تلك الرسائل تذاع مع شعارات سرعان ما تتحول إلى أناشيد فى أفواه المستمعين .

وبدأ عدد من طلاب على يقتربون منه ، وكل منهم ينحنى باحترام بعض الشىء منتظراً دوره لطرح سؤال ما : « حاجى آغا ، لقد أحيا الخمينى الإسلام من جديد . أنت درست معه فى العراق ، أى نوع من الأساتذة كان ؟ » .

أسئلة من هذا النوع كان من السهل – نسبيًا – التعامل معها ، من دون أن يضطر على لتأجيلها لكى تناقش وسط جمهور أقل . وكذلك كان حال أسئلة أتت من طلاب فيهم سذاجة (ما كانوا ممن يختصهم على بإعزازه) بدا عليهم أنهم أكثر اهتمامًا بمعرفة مصائر الفساد الخلقى : « ترى كم من الوقت سوف نحتاج لكى نزيل كل الفساد الذى تضعه فى الرءوس مجلات مثل : المرأة اليوم » ؟ ولكن الأسئلة الصعبة كانت تلك التى حيرت عليا نفسه ولا تزال بعد شهور من التفكير ، واحد من الطلاب قال ، وعيناه مغرورقتان بدموع التأثر : « حاجى آغا ، هل تعتقد أن بإمكاننا أن نبعث الإسلام فى بلادنا من جديد ، بعد ثورتنا المحبوبة ، إن نحن أوصلنا القرآن إلى الناس ، وإذا ملأنا أذهانهم بروح الحسين ، وأطلعنا الشبان والفتيان على تاريخ

الإسلام الحقيقى يصلهم عبر الكتب المدرسية ؟ » . هنا قال على : « إن إزالة فرعون كانت مجرد خطوة أولى ، وعلينا أن نعمل زمنًا قبل أن يتحقق وعد الله » .

واضح أن عليًا – مثله فى هذا مثل معظم رجال الدين فى قم – قم كان قد قرأ الكتاب الذى يشبر إليه طلابه « العودة إلى الذات » لعلى شريعتى . وهو – مثل معظم الملالى – كان قد تاق لأن تقبل الجماهير بالرسالة التى يحملها الكتاب – الرسالة التى تقول بأنه مع عودة الإسلام الشيعى الحقيقى ، سيكون من شأن إيران أن تتحرر من براثن الخضوع السياسى والنفسى للغرب . لكنه كان يعرف أن قم شبابه الباكر ، تلك المدينة الصغيرة ذات الحدائق المسورة ، والتى كانت تقاليد التعليم فيها محصورة بين أيدى الملا والده والملالى من أصدقاء والده ذوى الروح البطولية ، قد اختفت بالفعل ولن يمكن لها أن تعود أبداً . لقد سره بالطبع ملاحظة بأن بيرقى الحداد الأسودين اللذين رفعا تحيةً لشهداء الثورة فوق المنارتين قد نحيا واستبدل بهما بيرق أخضر رفع القبة الذهبية إشارةً إلى الانتصار الذى حققه الإسلام . ولكن ، بما أنه كان يعلم علم اليقين أن الماضى لا يمكنه أن يعود أبداً ، شعر فجأةً بشىء من عدم الراحة إزاء ما يمكن لمثل هذا البيرق أن يعنيه بالنسبة إلى المستقبل ، وما يعنيه خاصة بالنسبة إليه وبالنسبة إلى مسئوليته كرجل دين متعلم ، وسيد من ذرية النبى ، رجل يرتدى اللون الأخضر ، لون ميراث النبوة .

فى ذلك الوقت زاد زحام الجمهور إلى درجة بات ينطبق عليها المثل الإيرانى القائل : « إن الكلب لم يعد بإمكانه أن يتعرف على صاحبه » ، وشعر على أنه لن يكون مفيداً لطلابه ولا لمواطنيه من أهل المدينة إن هو شارك فى ذلك الزحام . إضافة إلى ذلك شعر بالرجوع ، إذا قد نسى بتناول غذائه لأنه عمل يدأب عندما كان فى الحديقة يحاول أن يلهى نفسه عن سماع الراديو .

عندما عاد على إلى فناء الحديقة الداخلى فى منزله ، كان لا يزال بإمكانه أن يسمع الصراخ الآتى من الشارع العريض القائم على بعد مبنيين من بيته ، والكلمات غير الواضحة التى كان يخطب بها رجل عبر مكبرات الصوت فى مسجد يقع على بعد

نحو كيلو متر ، فى مواجهة المقام . كانت ثمة رائحة مطر فى الجو ، وهى رائحة تلقى الترحيب الدائم فى جو " قم " الجاف .

كان أخوه قد عاد ، وكان يضحك بحماس جعله يبدو كشخص غريب هو الذى كان له دائمًا وقار مهنته باعتباره تاجر أقمشة معروفًا فى البازار ، بحيث إن الخفة فى الحركة كانت مكروهة لديه بقدر ما هى مكروهة بالنسبة إلى طلاب الدين : « إن كل الصحراء بين " قم " " وطهران " سوف تمتلئ بالحبوب هذا الصيف . تخيل هذا ! سوف يكون أمامنا عام عمل رائع ، من الأفضل لى الآن أن أخرج وأزور بعض الأصدقاء " .

لم تكن الشمس قد غربت بعد ، لكنها كانت قد قاربت الغطس وراء التلال بحيث إن ظل واحد من جدران الفناء قد غطى كل شىء باستثناء جزء ضيق من الحديقة . ولاحظ على أن الظل كان قد وصل إلى الرفش الذى كان قد غرسه بالقرب من النباتات الصغيرة فخرج وأتى به . ثم لاحظ أن الجنيناتى حميد يقف فى الجانب المظلل من الحديقة تحت الشجرة التى كان قد انتهى من تقليمها . كان حميد يمسك المقص بين يديه ويزع انتباهه بين على والشجرة . ولم يكن من أقل الأمور لفتًا للنظر فى ذلك اليوم ، أن يواصل حميد تقليمه للأشجار على الرغم من كل الاحتفالات التى كانت سائدة فى قم طوال بعد الظهر . فى النهاية قرر حميد أن يخص عليًا بكامل انتباهه : « تبارك الله ياسيدى . لقد انتصر الإسلام . بالتأكيد أنا واثق من أننى بعد عشر سنوات من الآن سوف أظل ممسكًا بهذا المقص بين يدى . لكنه يوم عظيم يا سيدى ، يوم مبارك . أنت درست مع الخمينى ، وأنت أستاذ محترم فى الفيضية . والواقع أنهم سيحاجونك فى "طهران" بالتأكيد . بكل احترام أقول لك يا سيدى إننا – أنت وأنا – أكثر كهولة من أن نتحول إلى طهرانيين . أنت وعائلتك اشتغلتم بتمهيد التربة بقم وإعدادها منذ أجيال يا سيد ؛ ولسوف تكون دائمًا أكثر سعادة حين تعود إلى "قم" . وآمل آن يكون لديك من الحظ ما يمكنك من إنهاء زراعة الفسائل عما قريب ، إذ لن يمكنها أن تعيش طويلاً إن لم تغرس » .

الفصل الأول

أمور ثلاثة حدت بعلى هاشمى أن يصبح ملا : فوالده كان من قبله ملا ، وعلى نفسه وكان مجداً فى دراساته الدينية ، كما أنه ولد وترعرع فى قم ، وبالنسبة إلى آلاف الطلبة الذين يقصدون قم فى كل عام ، تعتبر هذه المدينة أرفع موقع لتعليم الدين فى إيران . أما بالنسبة إلى عشرات ألوف الحجاج الذين يزورون المدينة على مدار الفصول ، فإنها حاضرة يخيم عليها ظل المزار الدينى الكبير الموجود فى وسطها . وعلى هاشمى – الذى بلغ فى العام ١٩٧٩ عام الثورة – السادس والثلاثين من عمره ، تلقى علومه فى قم وحرص دائمًا علي تبجيل مزارها . بيد أن قم كانت بالنسبة إليه على الدوام ، شيئًا أكثر بساطة وأكثر ضخامة من ذلك : كانت أول مكان عرفه فى حياته ، كما كانت – على وجه التقريب – كل ما عرفه حتى عامه التاسع عشر .

من المؤكد أن عليًا زار أماكن أخرى خلال سنوات طفولته . فهو يتذكر – على سبيل المثال – أنه حين كان فى السادسة ، قام برحلة الساعتين التى تقطعها السيارة متجهة شمالاً من قم إلى طهران ، وذلك للمرة الأولى فى حياته . ولكن فيما عدا الانطباع الغامض الذى تركته لديه العاصمة ، بكونها أكبر حجمًا من قم وأكثر ضجيجًا منها ، فإن المشهد الوحيد الذى يتذكره على اليوم بكل وضوح ، والذى يتعلق بتلك الزيارة أنه شاطر أباه سروره حين التقت عيونهما بعينى صديق لوالده – وكان رجل دين معتبرًا – رأياه جالسًا على مقعد بالقرب من بعض أشجار (الصفصاف) فى حديقة أحد المستشفيات .

بيد أن ذاكرة على تعود إلى أبعد من ذلك أيضًا . فالأشجار التى تشغل أولى ذكرياته إنما هى شجيرات مثمرة كانت تنمو وسط الكثير من العناية فى تربة قم الجدبة ، على الرغم من مناخها الحار . وتعود ذاكرة على إلى يوم كان فى الثالثة من عمره ،

وكـان برفقـة والدته يروز واحداً من المزارات الصـغيـرة اسمـه بالفارسيـة « باب الفردوس » . كان الوقت وقت الأصيل ، وكان سـرب من الطيور قد حط على أغصان أشجار الفاكهة المحيطة بمبنى المزار ذى الجدران القرميدية . ويتذكر على منذ ذلك الحين جرنًا حجريًا مملوءًا بالماء للطيور ، إذا كان الناس الساكنون بجوار المقام يقولون : « إن الطيور تحج أيضًا إلى ذلك المزار » .

وكما كـان ثمة أدنى ريب فى المشهد الذى تعود إليه ذاكـرة على بعد ذلك ، إذ ما يزال بإمكانه أن يرى حتى اليوم ، فى خلفية المشهد ، الأزهار البيضاء والحمراء النامية على أغصان أشجار الرمان ، أزهارًا يشبه عطرها فى الربيع مذاق ثمرتها التى تقطف فى الخريف . فى تلك الصورة يتذكر على أنه وأخاه كانا يتوجهان إلى ركن فى الحديقة خلف دار أبيهما ، حيث كانت أمهما تجلس فى مواجهة دغل صغير من أوراق الشجر وبين يديها طفلها الذى أنجبته حديثًا . فجأة فى تلك اللحظة أدرك على شيئًا كان قد قـيل له فى مناسبات أخـرى ، وهو أنه وأخـاه الأكبر ووالده وحتى الوليد الصغير ، كانوا جميعًا يضعون وشاحًا أخضر اللون ، وكان على يعرف إنهم جميعًا من السادة ، أى من أسباط النبى – غير مهم أن الطفل كان فى تلك اللحظة مغمضًا عينيه، المهم أن عليًا كان يحب أخاه الصغير ، كما كان واثقًا من أن أخاه يحبه أيضًا .

وربما كان من قبيل المصادفة أن يتطابق لون النبى ، الأخضر ، مع لون النبات ، ولكن فى واحة قم التى لا ينمو النبت فيها إلا بصعوبة ، كانت تلك المصادفة ملائمة كل الملاءمة . فتمامًا كما أن نصارى البحر المتوسط ظلوا طوال قرون من الزمان مدهوشين لأن تلالهم الجرداء قادرة على إنتاج أكثر عناقيد العنب احمرارًا لتستخدم فى الشعائر الدينية ، أحب الإيرانيـون طوال قـرون من الزمن حدائقـهم الخضـراء المغلقة ، تلك الحدائق التى عرفت جهودهم كيف تنتزعها انتزاعًا من تربة بلادهم الجافة ، لقد كان العالم القديم يعرف أن الإيرانيين يحبون تلك المساحات الخضراء المسورة ، إلى درجة أن الأغريق اقتبسوا كلمة Paradeisos ، من كلمة « فراديسا » الفارسية القديمة التى كانت تعنى « حديقة مسيجة » . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يستخدم كتاب « العهد الجديد » باللغة اليونانية نفس الكلمة ليصفوا بها » منازل السعداء » . وليس من قبيل

الصدفة ، إذن أن يكون اللون الأخضر هو اللون الذى تبناه أحفاد محمد الذى وعد المسلمين الورعين فى القرآن ، بحدائق غناء فى الجنة (تجرى من تحتها الأنهار) .

والحال أن تاريخ مدينة قم - منذ تأسست - إنما قام على الاهتمام ، عن كثب بالحدائق ، وعلى التبجيل المطلق لأشخاص ، من سلالة على ، تحدروا من صلب النبى محمد (ﷺ) عبر ابنته فاطمة (رضي الله عنها) ، إن المسلمين العرب ، حين فتحوا إيران فى القرن السابع ، لم يعثروا - كما يبدو - على مستقر حضرى كبير فى المكان الذى تقوم فيه "قم "اليوم ، أوحول ذلك المكان ، كل ما عثروا عليه كان مجرد قرى صغيرة مشتتة تقع على مجرى نهر لايستمر جريان الماء فيه ، بل إن مجراه يظل جافًا معظم أشهر العالم ، إن دين العرب الجديد وسلطتهم هى التى جاءت - كما يبدو - بالثروة إلى المكان ، وجعلت قيام مدينة معتبرة فيه أمرًا ممكنًا .

ومع هذا - فى البداية - كان الفاتحون العرب أقل عددًا من أن يتمكنوا من حكم امبراطوريتهم الفسيحة بأنفسهم ، ولذلك فقد تركت الأقاليم و فى وادى " قم " ، كما فى العديد من المناطق الآهلة فى وسط إيران وغربها ، تركت تحكم نفسها بنفسها طالما أن الدهاقين كانوا يدفعون الجزية للأمصار التى أقامها العرب المسلمون جنوب العراق ، ولكن لم يكن فى مقدور عرب جنوب العراق ، أن يصلوا بالسهولة نفسها إلى مثل ذلك التعايش ، مع رصفائهم العرب الآخرين من سكان بلاد الشام المجاورة ، وهكذا - عبر الصراع بين تينك المجموعتين من العرب المسلمين - عرفت مسألة تبجيل نسل محمد كيف تعثر لنفسها على موطن عاطفة دائم فى جنوب العراق ، ثم كان ذلك الصراع نفسه السبب فى تأسيس مدينة قم ، وإن بصورة غير مباشرة .

لقد بدأ الصراع فى نفس الوقت الذى أضحى فيه العراق فى نقطة المركز من إمبراطورية العرب المسلمين . إذ بعد وفاة النبى محمد باثنين وثلاثين عامًا ، انتقل على - ابن عمه وصهره - إلى العراق ليجعل مركزه هناك . وكان عرب جنوب العراق قد فتحوا القسم الأعظم من الأراضى الإيرانية خلال الجيل السابق ، وهم شعروا باعتراف بمكانتهم (فى الإسلام) حين نقل الزعيم الجديد للمسلمين مركز حكمه من

مدن الجزيرة العربية المقدسة إلى مدن المعسكرات فى العراق . بيد أن عرب الشام سارعوا لمنازعة على زعامته ، ثم حين جرى اغتيال على بعد ذلك بسنوات ، نظر العراقيون بعين الغضب والحزن إلى الشاميين وهم ينقلون عاصمة الامبراطورية إلى دمشق ، وظل العراقيون داخل أفئدتهم يشعرون بحزن شديد لموت على وبحنين إلى زمن حكمه ، ومنذ ذلك الحين راحوا يحملون اسم « شيعة على » ، أو الشيعة .

عند موت على ، حول عرب العراق ولاءهم نحو أبناء على ، الذين كانوا أسباط محمد الوحيدين ، وأسلاف كافة السادة الذين يعيشون بيننا اليوم ، ومنهم آية الله الخمينى ، والملك الحسن ملك المغرب ، والملك حسين ملك الأردن ، وعلى هاشمى .

فى ذلك الحين – وبعد جيل الحكم الشامى – لقى الحسين – أحد أحفاد النبى – تشجيعاً من جانب أنصار أسرته ، لكى يتحدى الشاميين ويشهر لواء الثورة فى جنوب العراق . وهكذا خرج من الجزيرة العربية إلى الكوفة حيث كان من المنتظر أن تسانده « شيعة على » لكن الذين هبوا لنصرته منهم كانوا قلة . وكانت النتيجة أن الحسين ، المحاصر فى فيافى ذلك الأقليم الصحراوية من قبل القوات الموالية للشامين ، راح ينظر إلى العديد منأبناء أسرته وأنصاره يموتون عطشاً ، واضطر هو إلى خوض قتال يائس انتهى باستشهاده .

شعر « شيعة على » بالكثير من المرارة والأسى لأن ابن على وآخر الباقين على قيد الحياة من أبناء بنت النبى ، قد قتل فى مثل تلك الظروف البائسة ، من دون أن يبذلوا هم أى جهد لإنقاذه . ومن هنا أضحى موت الحسين بالنسبة إلى الشيعة محط مشاعر دينية يمكن مقارنتها بما تعنيه « آلام » السيد المسيح بالنسبة إلى المسيحيين . أما فاجعة استشهاده فإنها لا تزال تمثل حتى يومنا هذا فى عروض دينية ومأساوية ، من قبل أبناء الطائفة الشيعية ، من لبنان إلى مالابار على الساحل الجنوبى للهند . ولئن كان العديد من الشيعة العراقيين ، خلال القرن السابع ، قد حزنوا كثيراً وراحوا يتآمرون ويتمردون ، فإن بعضاً آخر منهم ترك جنوب العراق ، ومضى ملتجئاً إلى وادى قم فى إيران.

بالنسبة إلى أناس قادمين من حرارة الجزيرة العربية اللاهبة ، لم يكن من العسير العيش فى الوادى الجاف المحيط بنهر قم . إضافة إلى أن جفاف منطقة وادى قم ، وافتقارها ، نسبيًا ، إلى الأهمية ، جعلاها بعيدة عن اهتمام الولاة المطيعين للشاميين . بيد أن أولئك العرب العراقيين كانوا أبعد ما يكون عن الرغبة فى أن يعيشوا منسحبين من العالم انسحاب الإيرانيين الزرادشتيين الذين كانوا يعيشون فى منطقة قم فى ذلك الحين . فمن وسط آسيا إلى جنوب فرنسا ، كان عرب العصور الإسلامية الأولى مرهوبى الجانب بسبب مزاياهم العسكرية . فى البداية ساعد الدهاقين الإيرانيون العرب على الإقامة فى الوادى ، لكن أولئك الملاك سرعان ما وجدوا أنهم غير قادرين على منع العرب من السيطرة على المياه وبعد ذلك على الأراضى نفسها . ومع ذلك فإن العرب أعطوا شيئًا فى المقابل : لقد سمح لهم تجمعهم فى قوة عسكرية واقتصادية أن يوسعوا نظام الرى ، وأن ينموا زراعة الحبوب ، وأن ينشئوا – بالتالى – بلدة قم ، باعتبارها أول منشأة عمرانية هامة تقام فى المنطقة . وهكذا بالتدريج راح معظم الإيرانيين يقبلون ليس فقط بالسيطرة الاقتصادية التى راح العرب يمارسونها ، بل كذلك بالسيطرة الروحية ، وكانت النتيجة أن تحول الإيرانيون إلى الإسلام . وهنا مرة أخرى كان ثمة تبادل : فالعرب – فى الوقت الذى احتفظوا فيه بجذورهم العرقية – تخلوا عن لغتهم الأصلية وأصبحوا من متكلمى الفارسية مثل الناس الذين عاشوا بين ظهرانيهم .

فى بداية القرن التاسع الميلادى ، حدث أن توفى حفيدٌ للحسين من الجيل الخامس فى التحدر النسبى الذى كان معظم الشيعة يقرون بزعامته عليهم ، فى مكان أطلق عليه لاحقًا اسم « مشهد » تكريمًا له وتعنى « قبر الشهيد » . فى الوقت نفسه تقريبًا توفيت شقيقة له تدعى فاطمة فى قم ، وفى العادة فإن قبر إحدى المنتسبات لآل النبى (ﷺ) – ولو كانت أخت أكثر أحفاد الحسن أهمية – لن يتحول إلى أكثر من مزار محلى . ولكن ، لما كان أهل قم ينتسبون إلى الشيعة ، عرفوا كيف يقدرون المقام المقدس تقديرًا كبيرًا ، وراحوا يعاملون زوار ذلك المقام من الشيعة باحترام فائق ، وهكذا نمت البلدة ، بشكل تدريجى ، منطلقة من المستقر الذى أقامه العرب فيما وراء المقام .

حين كان علىٌ طفلاً صغيراً كان يسره أن تتحول زيارة يقوم بها قريب أو صديق للعائلة ، إلى ذريعة لزيارة الضريح ، لأن الغرفة الداخلية فيه كانت تنضح على الدوام برائحة الصندوق الضخم المصنوع من خشب الصندل والذى يحتضن قبر فاطمة . لقد كان بإمكانه فى تلك المناسبة أن يسير مع أمه قرب النهر ، عابرين المعاهد الدينية والمسجد الكبير ، وصولاً إلى الطريق التى تجاور سور الضريح الكبير . وفى داخل المكان كان ثمة فناء مكشوف يتوسطه حوض ملىء بمياه صافية خضراء اللون ، وكان الحوض مليئًا طوال فصول العام ، على عكس نهر قم ،الذى كان يبدو كأنه يعيش حالة شح وجفاف دائمة .

عندما يصبحان داخل الفناء ، كانت أم على تبطىء من سيرها . وكان على يجد فى ذلك راحة لكونه غير مضطر للإسراع عبر الفناء المبلط بالحصى وبشواهد القبور المرصوصة بحيث تواجه مبنى المقام الرئيسى . فى بعض المناسبات كان هناك « روضة – خان » . وهو حكواتى وواعظ ، سرعان ما يقترب من أم على . صحيح أن أم على لم يكن من السهل تمييزها عن بقية النساء ، لأنهن جميعًا كن يرتدين التشادور الأسود الذى يغطى المرأة رأسها حتى أخمص قدميها باستثناء جزء من الوجه ، ولكن بما أن أم على كانت من أهل قم الأصليين وزوجة لملا ، فإنها لم تكن راغبة فى أن تدفع أجراً ، مثل أية سائحة ، مقابل إمامه الروضة – خان لها فى صلاتها .

لم يكن علىُ مهتمًا بالقبة الذهبية العظيمة ولا بالمنائر الجانبية الأربع التى على أطراف المبنى الرئيسى ، بقدر ما كان مهتمًا بالشكل المحير المصنوع من قطع المرايا المقطعة بشكل يجعل تركيبها شبيهًا بسطح قرص العسل ، والموضعة داخل الأقواس الثلاثة فى واجهة المبنى .. وكان يثير اهتمامه كذلك بائع الشموع العجوز النحيل الذى كان يحمل على الدوام لحية عمرها عشرة أيام ، وهو يقف فى قفطانه وقميصه الرمادى عديم الياقة ، وسترته البنية المهترئة وسرواله الممزق ، عند مدخل المبنى الرئيسى . بعد أن يشترى على وأمه بعض الشموع مسلمين حذاءيهما لعجوز آخر يتولى حفظها ، يقتربان من الباب الذى يفصل عالم ضوء الشمس الخارجى عن عالم العتمة فى الداخل ، وهنا تقول له أمه : « تعلق بتشادورى « ثم يقبلان معًا أطراف الباب .

وعلى الفور تختفى الضوضاء الآتية من الفناء . وفيما الاثنان يعبران ردهة تقود إلى الغرفة المركزية يصغيان إلى همهمة وصلاة آتيتين من الغرفة المجاورة التى بنيت من حول القبر . وعند باب غرفة القبر يقبلان طرف الباب الأيمن ، إن لم يمنعهما تدفق الحجاج المتحمسين من ذلك ، ثم يقبلان الطرف الأيسر . وأخيراً حين يصلان إلى غرفة القبر تنحنى الأم ناحية التابوت ، ثم تشعل شمعاتها من شمعات مشتعلة ، وذلك فى غرفة جانبية صغيرة .

فى بعض الأحيان يجعل زحام الحجاج من الصعب إلقاء نظرة على القبر نفسه ، عبر الساتر الفضى العالى والكثيف الذى يحيط بالتابوت ، ولكن يكون فى إمكان على - على الدوام - أن يشم عطر خشب الصندل الذى صنع منه الصندوق الخشبى الذى يحتضن القبر . أما جمهرة الحجاج المتكونة عند باب الردهة ، فإنها تزداد عدداً وبسرعة ، فى الوقت الذى ينضم فيه الحجاج إلى الحلقات المتداخلة الدائرة ، مثل عقارب الساعة ، من حول الضريح ، بينما تدور الحلقة الداخلية بسرعة يبدو معها الناس وكأنهم وقعوا فى فخ ضغط سرعة الحركة . وتزداد الضجة صخباً قرب ساتر القبر ، حيث يصبح البعض : أواه أيتها الطاهرة المعصومة ! بينما يرمى آخرون قطعاً نقدية عبر الساتر ويحاولون تقبيله أثناء الهرولة ، وسط نحيب الجموع .

غالبًا ما تفضل أم على البقاء فى الحلقة الخارجية ، إما لأنها لم تنذر نذراً ، أو لأنه ليس لديها سبب خاص يدنيها من القبر . غير أن هذا لا يمنعها من النحيب وبشكل شبه منتظم . كان على يرغب فى أن ينتحب بدوره ، وكان يشعر أنه من الغريب ألا يتمكن من النحيب بسهولة ، ولكنه عادةً ، بعد أن يدور حول القبر عدة مرات يشعر بانحباس فى حلقه ويبدأ بالبكاء ، بعد ذلك ينفصل وأمه ، عن الزحام ويخرجان من الغرفة التى تواجه القبر ، مقبلين الباب الذى يصلان إليه . وحين يستعيدان حذاءيهما فى الخارج ، يشعر على - على الدوام - بالسرور ، وهو ينظر إلى الحجاج يمرون عبر الفناء المكشوف تحت سماء ما تغيرت منذ عبرا الفناء إلى الداخل . وكان على يشعر أن الرحلة ستكون أفضل لو كان بإمكانه أن يقنع أمه بالعودة إلى المنزل ، سالكين طريقًا أخرى . وهى - إن لم تكن فى عجلة من أمرها - كانت تنظر إليه قائلة : « يا لك من عفريت صغير ! » ثم تطيعه .

بالنسبة إلى المثقفين الإيرانيين العلمانيين ، تعتبر قم أمراً شديد الغرابة وشديد الألفة فى الوقت عينه – أليفة لأنهم وهم صغار – كانوا يصطحبون إلى هناك من جانب جداتهم وعماتهم الورعات لزيارة المقام ، وفى بعض الأحيان ، لزيارة مقابر موتى العائلة . وأليفة لأن نفس الجدات والعمات كان من شأنهن فى البيت ، أن يدفعن نقوداً لـ « الروضة – خان » . مقابل أن يزور بيت الأسرة ، ويلقى بموعظة سرعان ما تتحول إلى مناحة ، لأن حديثه سرعان ما يتجه نحو فاجعة الحسين ، فى مثل تلك الحالة يغرق بالروضة – خان فى رواية تفاصيل الفاجعة بينما جمهوره من النساء غارق فى نشيج عميق . وأليفة المثقفين العلمانيين سبق لهم أن شاهدوا الملالى المعممين مثل أولئك المحتشدين حول مزارات ومدارس قم ، فى الأعراس ، كما أنهم يصغون إلى ما يقولونه فى المآتم ، بل ولربما كانوا هم الذين لقنوهم دورس التربية الدينية فى مدارس الدولة .

وفى الوقت نفسه تعتبر قم غريبة بقدر ما يكون الشىء المألوف غير مقبول . ولا يقتصر الأمر على كون قم فخًا سياحياً ، يتكامل مع وجود المصورين الذين يلتقطون صورتك أنت وزوجتك وقد أدخلتما رأسيكما داخل لوحة خلفية مثقوبة ومرسومة بحيث تجعلكما تبدوان مرتديين أكثر الثياب الدينية تقليدية ، بل إنها فخ سياحى أيضًا ، انطلاقًا من أن البعد الدينى يستخدم فيها لإرضاعك حليبه على كافة المستويات ، من مستوى الروضة – خان إلى مستوى المتسولين . وهؤلاء الأخيرون لمعرفتهم العميقة بالقيمة الدينية السامية لمبدأ العطاء يتحلقون حول القبر ، قبور أجدادك ، مطلقين عبارات التقوى والورع فى وجهك وهم يمدون أكفهم نحوك . بالنسبة إلى المثقفين العلمانيين ليست قم ، وحسب ، مكانًا يضج بالحياة ، بفعل تزاحم أكثر من مليون حاج فيها سنويًا ، بل إنها كذلك مكان يضج بالمكاسب العقارية الناتجة عن تجارة الموت ، إذ ، على الرغم من ارتفاع كلفة الدفن فى قم ، هناك آلوف الجثث تصل إلى المدينة سنويًا من كافة أرجاء إيران لتنضم إلى مئات الألوف التى سبق لها أن دفنت هناك ، وبما أن مقابر قم تضم قبور العديد من الوجهاء ، وحتى العديد من الحكام المتحدرين من سلالات شاهات إيران ، فبإمكان المرء أن يتوقع أن تكون أقسام من مقابر قم شاسعة الامتداد محفوظة بشكل جيد . لكن الحقيقة هى أنه – خارج نطاق المزار – فإن معظم مقابر قم ليست سوى أطلال

مرعبة . وهى مؤلفة من باحات تنتشر القبو فيها ملتصقة ببعضها البعض متجهة فى نفس الاتجاه ، وتنتصب فوقها الشواهد التى فقد معظمها مظلاته وتحول إلى أعشاش تسكنها الطيور السود التى يسميها الإيرانيون : حاجى لقلاق .

يرى المثقف العلمانى أن التعليم الشيعى التقليدى قد اختار مكانًا له مدينة الموتى تلك. فهو كان يعتبر أن ستة الآلاف تلميذ ، أو ما يقارب ذلك العديد كرسوا حياتهم لعلم يبدو من القدم كمثل حال الثياب التى يرتديها الملالى ، ومن الجفاف كمثل حال المناخ فى قم نفسها ، وذلك لأن قم تعتبر شديدة حتى بالمقاييس المعهودة فى المدن الإيرانية ، أما الغرباء فهم فى العادة أقل دهشة بقدرة القيمين على إقامة الجزر الخضراء والخصبة ، منهم بذلك العباب الزاخر من الغبار الصحراوى الذى يحيط بتلك الجزر ، ولنر هنا كيف أن شاعراً معاصراً – هو نادر بور – يرى قم :

« ألوف من النساء

ألوف من الرجال

نساء مغطيات الرءوس

رجال ، يرتدون القفطان

قبة ذهبية

حديقة لا تبعث على البهجة

فيها شجيرات قليلة عزلاء

ضحكات مكتومة

كلام تذروه الرياح

بركة نصف ممتلئة

بالماء الأخضر

غرباء كثيرة دهرية

فوق أكوام من الحجارة

قطعان من المتسولين

عند كل خطوة من خطوات الطريق

عمامات بيضاء

وجوه سود ...»

وما كان يخطر ببال على أبداً وهو فى طريقه من المقام إلى البيت أن ثمة من بإمكانه أن يقبل القبور فى قم ، أو يرفضها . فالقبور كانت واقعًا من وقائع الحياة ، كتقلب الفصول والشمس . أما بالنسبة إلى العمائم ، فإن والده كان يعتمر واحدة منها ، وهكذا كان هو يأمل بأن يعتمر واحدة فى الوقت المناسب . ورغم هذا كله فإن البيت كان شديد الاختلاف عن الشارع الذى لم يكن يخص أحداً (ولا حتى يخص البلدية ، إن نحن حكمنا على الأمور من خلال الطريقة التى يعتنى بها بهذا الشارع) . ومثل المقام كان بيت على منغلقًا تمامًا داخل أسواره . ومثل المزار ، كان البيت عالمًا قائمًا بذاته . ولكن بينما كانت للمزار عدة أفنية تقودك إلى غايته ، كان للبيت مدخل صغير ومحدد ، مدخل مثمن الأضلاع ، ينفتح واحد من أبوابه على الشارع . وعلى الرغم من أن ذلك المدخل لم يكن جزءاً من الشارع أو الدار ، فإنه كان أكثر برودة من الشارع مما يشعر المرء بالطراوة السائدة فى هواه الداخل .

الباب الأول إلى اليمين بعد ذلك المدخل كان يقود إلى غرفة ملحقة به للبواب ، ولم تكن تستخدم أيام على ، وبما أن عليًا وإخوته كانوا قد قرروا أن هناك أفعى مخيفة تعيش فى ثقب فى جدار تلك الغرفة ؛ فإنهم طوال عدة أشهر يحثون بعضهم بعضًا على دخولهم ثم يتراكضون متسابقين داخلين إليها خارجين منها . مقابل هذا كان الباب الثانى إلى اليمين أليفًا بالنسبة لهم . وهو يقود إلى إسطبل كان خلال شباب الأب يؤوى ذلك

النوع من الحمير البيض مما كان يملكه رجال الدين من طينة الوالد والجد . وكان الإسطبل يتألف من مربطين ، وكان على غالبًا ما يتبع الخادم الذى يتوجه إلى الإسطبل للإتيان بالحطب المخزون هناك ، ثم يعود معه زاعمًا أنه يسند أطراف أكوام الأخشاب والأغصان التى يحملها الخادم إلى البيت .

كانت بقية الأبواب تؤدى إلى القسمين الرئيسيين من البيت ، اللذين كانا يسميان بالفارسية « الاندرونى » (الداخلى) و« البيرونى » (الخارجى) . عندما كان على طفلاً كان من النادر أن يزور « البيرونى » الذى كان وقفًا على الأب وضيوفه من الرجال ، لكنه حين كان يفعل ذلك كان يدهشه التشابه الغريب بين « البيرونى » و« الأندرونى » . إذ كان يلاحظ أن البيت ليس وحده المنقسم إلى إثنين ، بل إن كل شىء داخل « البيرونى » و« الأندرونى » كان بدوره منقسمًا إلى زوجين ، وكان كل من القسمين مبنيًا من حوله حديقة، وكل حديقة منقسمة بكل وضوح إلى حديقتين . فأنت حين تدخل الحديقة ستلاحظ أن لها جانبًا أيمن وجانبًا أيسر ، يجابه كل منهما الآخر ويعكسه : فإذا كانت شجرة سرو مزروعة عند نهاية الطرف الأيمن ، ستكون هناك بالتأكيد شجرة سرو مزروعة عند نهاية الطرف الأيسر . وكانت هناك غرفتان طويلتان عند كل جانب من جوانب « البيرونى » ، وفى النهاية كانت هناك غرفتان صغيرتان ، وتقع كل غرفة على ارتفاع درجة واحدة عن مستوى الحديقة . ولقد حدث أن كان على يتوجه أحيانًا لتأمل شقة جدته التى كانت متمردة ضد مبدأ الزوجين . وكانت الجدة – بعد فترة يسيرة على موت زوجها – قد أقنعت والد على ببناء ثلاثة أقواس ثمن الجبس أقيمت عند نهاية حديقة « البيرونى » فى مواجهة الغرفتين الصغيرتين ، مع منافذ لا تلائم ألبتة البابين الزجاجيين المفضيين إلى الغرفتين .

إن العزلة الشاملة لـ « البيرونى » عن « الأندرونى » كانت قاعدة لا يجرؤ أحدً على خرقها ، ولم تكن هناك أية فتحة ولا أى منفذ يصل بين « الأندرونى » و« البيرونى » . ولقد فوجىء على دائمًا لأن جدته لم تلح أبدًا على ضرورة إحداث ثقب فى الجدار ، من أجل إراحة الخادم من تعب حمل الشاى ، أو الطعام ، أو الفحم أو أى شىء آخر من المطابخ الواقعة فى القسم الجوانى (الأندرونى) إلى « البيرونى » الذى لا مطابخ له وبالعكس .

كان الأندروى يطل على حديقتين من على جانبيه الأيمن والأيسر مع حوض مربع فى الوسط ، كما هو حال البيرونى تمامًا ، وكان على يعرف ذلك الحوض معرفة وثيقة ، إذ حاول دائمًا رؤية السمكات الذهبية السابحة فى الحوض مرة واحدة – وهو أمر ممكن الحدوث – إن طلعت جميعها إلى السطح إذا ما رمى لها بفتات الخبز من الثقوب الواقعة بين أوراق الشجر المنتشرة فوق سطح الماء ، أو إذا ما عن لها أن تتجمع معًا لتصعد إلى سطح طرف الحوض سوية . إن عليًا لا يتذكر أن أباه قد ابتكر أى نوع من الحكايات ، اللهم إلا حين كان يريد إخافة ولده ليمنعه من الانحناء على الحوض . فإذا ما شاهد الأب عليًا يضع يده فى المياه ، كان من شأنه أن يركض ويسحب عليًا ليقول له بلهجة غاضبة مرتبكة : « فاى فاى .. ألا تدرى أن وحوش الحوض تغتذى من الأيدى أيها العفريت الصغير » ؟ !

من وقت لآخر كان هناك ما يكفى من الماء لتشغيل النافورة التى لم تكن أكثر من صنبور من المعدن أقيم فوق مربع رخامى يعلو مستوى الماء بعض الشىء فى وسط حوض « الأندرونى » . وكان الماء يتدفق من كرة معدنية مثقوبة ، مما يجعله يغمر الحوض على طول أخاديد يمر عبرها واصلاً إلى الأطراف ليصب فى أربع قنوات تسير على طوال الحديقة وتقسمها إلى أربعة أجزاء . ويتذكر على مقدار السرور الذى كان يغمر جدته فى تلك المناسبات . فهى كانت تسارع بوضع بطيخ الشمام ليبرد فى واحدة من قنوات الحوض ، وتوجه الخادم لضبط طرائق تسيير الماء فى اتجاه أجزاء الحديقة الأربعة التى تفصلها القنوات . وفى النهاية كانت تجلس مع على إلى جانب واحدة من القنوات ، ليضعا أقدامهما فى مائها البارد .

فى « البيرونى » كانت الأشجار والزهور مغروسة أزواجًا أزواجًا بشكل يراعى ضرورة التقابل الهندسى بكل دقة . أما فى الأندرونى فإن أشجار الياسمين والسرو والأشجار الأخرى ، كانت مزروعة أزواجًا أزواجًا ، ولكن فى بعض الأحيان ضمن ترتيب رباعى ، لكن أشجار السفرجل والرمان كانت قائمة من دون أى رفيق ، وهذا ما كان يجعل « الأندرونى » فى نظر على أكثر حميمية ، وعندما كان هو وجدته يجلسان وأقدامهما فى

ماء القناة ، كان ينظر إلى أشجار السرو التى أحنتها الريح بعض الشىء ليلاحظ أنه حتى جزء السماء الذى يلوح بين الأبنية والجدران يبدو له أكثر حميمية وألفة .

أحيانًا - حين يكون الطقس جافًا وشديد الحرارة - كان على يذهب مع والديه وجدته وإخوته إلى غرفة أرضية يتوسطها هى الأخرى حوض ماء ، لكن هذا الحوض كان على عكس حوض الحديقة ، مستطيل الشكل ضيقًا ، بلط بقرميد أزرق . لم يكن لتلك الغرفة الأرضية نوافذ ، بل كانت لها فتحات فقط رصت عليها قطع خزف زرقاء كثيفة الزرقة ، تسمح للهواء بالدخول ، دون أن تسمح به للضوء إلا لمامًا . وبالنسبة إلى على ، حتى خرير تدفق الماء الخفيف فى وسط الغرفة كان يبدو له أزرق اللون . وفيما كان أفراد العائلة يجلسون هناك دون تبادل للكلام ، واضعين أيديهم وأرجلهم فى الماء بين فنية وأخرى ، كان على يعلم أنهم جميعًا إنما يحترمون اللون الأزرق والصمت بمقدار ما يفعل هو .

وكان الطقس الحار كذلك ، مناسبة للنوم فوق السطح . فى مثل تلك الأحوال كانت المرتبات والناموسيات تحمل إلى السطح ، بعد انقشاع آخر شعاع من ضوء النهار ، وكان على يحسد أخاه الأكبر ، الذى كان مسموحًا له أن يحتفظ بمذبة لضرب البرغش بها داخل ناموسيته . فى تلك الأحايين - وبعد بعض الصخب - كان الليل يميل إلى صمت ملفت ، وكان ذلك أمرًا غريبًا إن نحن أخذنا فى حسابنا العدد الكبير من الناس الذين كانوا ينامون على الأسطح المجاورة التى تتساوى فى ارتفاعها .وحين يكون الهواء جافًا والمناخ صافيًا ، كان يمكن لعلى تمييز النجوم عن بعضها ، وهو كلما أطال النظر إليها تبدو له أكثر لمعانًا . ولكن على عكس سماء حديقة « الأندرونى » الحميمية والأليفة التى كان على يراقبها بحب أثناء النهار ، فإن سماء الليل كانت تبدو له فسيحة حيادية ، كما كانت النجوم تبدو له بعيدة بصورة استثنائية .

عندما كانت العائلة تنام فوق السطح كانت عادةً ما تستيقظ على صوت المؤذن داعيًا إلى الصلاة ، غير أن الخادمين - كاظمًا وزوجته - كانا على الدوام يستيقظان أبكر ، وكان على يراقبهما على سطحهما القريب وهما يحضران السماور الذى أشعلاه مسبقًا من أجل إعداد الشاى . وبعد أن يكون الأب قد انتهى من صلاته ، كان الجميع يتحركون

نحو غرف نومهم الخاصة بهم فى الأندرونى لكى يحاول كل منهم النوم ساعة أو ساعتين إضافيتين . فإذا ما أفاق على هنا قبل الآخرين ، كان يلهو بتأمل النوافذ الزجاجية نصف الدائرية التى تعلو الأبواب الزجاجية ذات الستارة والتى كانت تبدو له خلال عشر دقائق أو نحو ذلك ، وكأنها ملتهبة بالنار إذ يكون شمس الصباح قد بدأت تتجلى من خلالها . أما النوافذ الزجاجية فقد كانت عبارة عن كواكب ثمانية الأضلاع صفراء اللون تقطعها مربعات ذهبية ، أما نظر إليها بشكل مغاير ، فإنها تبدو على شكل مثلثات زرقاء وخضراء تترابط فيما بينها لتشكل مربعات كاملة . فإذا اتبعت عيناك تكوينات الأزرق والأخضر ، فسيؤلف كل لون سلسلة من الخطوط ، حيث يختفى لون تحت لون آخر ، ثم يعود للظهور فى مسافات منتظمة . وحين بدأ على بتعلم كتابة حروف الألف باء ، قال لأخيه الاكبر إنه يريد رسم التصميم الذى كان يراه على النوافذ ، ثم حاول رسم شىء مشابه له . يومها ابتسم أخوه وقال له إن تلك التصميمات إنما هى من رسم حرفيين مختصين .

ويتذكر على أنه إذا ما حدث أن تأخرت جدته فى الاستيقاظ ، فإن أمه كانت توقظها عبر حفيف قدمها على السجادة بالقرب منها ، أو بواسطة السعال أو النحنحة . والحقيقة أنه كان من الأمور المسلية لعلى أن يراقب كيف أن الحماية الوحيدة لحميمية المرء فى البيت كانت حفيف القدم على السجادة ، أو إصدار صوت عبر الحنجرة . ويتذكر على بشكل خاص أنه ما من أحد كان يتعمد الاقتراب من فناء البيت الذى لم تكن لبابه أقفال ، من دون أن يتنحنح أو يصدر صوتًا بقدمه لكى يعطى أى موجود فى البيت فرصة للتنحنح بدوره أو للسعال ، على سبيل الرد . والحقيقة أن عليًا لاحظ بعد تركه البيت أنه – بالنسبة لأولئك الذين يسمح لهم بدخول « الاندرونى – كان كل شىء عامًا إلى درجة من الدرجات ، وأن حميميتك لا تكون إلا بمقدار ما تكون أنت قادراً على الشعور بالحميمية فى داخلك . وفى الشتاء كان الجميع يجلسون من حول كانون فحمى وضع تحت طاولة منخفضة كانت بدورها تغطى بغطاء كبير . وكان بإمكان الجالس أن يسحب الغطاء ليغطى به جسمه حتى الرقبة ، أو يبقيه حول فخذيه . فى مثل تلك الأوضاع كان فى إمكان الجالس أن يقرأ أو يتحدث أو يشرب الشاى أو ينام . وفى بعض الأحيان كانت كل هذه الأمور تمارس فى وقت واحد حول الكانون ، وكان من الواضح أن الذين يقرءون أو ينامون كانوا يعتبرون

أنفسهم أو يعتبرهم الباقون أصحاب حق فى اتباع خط سلوك خاص بهم يجعلهم مختلفين عن نصف الدزينة أو الدزينة من الأفراد الجالسين على مقربة منهم .

ولقد أحس على فى حقبة مبكرة من حياته أنه - على عكس إخوته - يحتاج إلى أكثر من الحميمية ، كان يحتاج إلى الانعزال بنفسه . وهكذا بدأ بعد ذلك يسير نحو واحد من المزارات غير المطروقة فى ضواحى قم ، ولكنه حين كان لا يزال طفلاً اكتشف أنه ما من أحد يهتم له ، حين تكون أمه أو جدته مشغولتين ، إذا ما جلس تحت أجمة من الشجر ، أو راح - كما كان يحلو له كثيراً أن يفعل - يراقب الآخرين عن كثب انطلاقًا من المكان الذى يعزل نفسه فيه ، أو اكتفى بمحاولة فهم الأشياء التى يتحدث عنها الآخرون . وهو حين يكون تحت الأجمة ، كان يحلو له أن يراقب المعمعة التى تنشب بين النحل ، وكان يدرك على الفور سبب تلك الحرب وطبيعة الأطراف المشاركة فيها . فالنحل الأحمر - الذى قيل له إن عضته سامة بعض الشىء - كان سنيًا ، أى من تلك الفرق الإسلامية التى كانت ترفض الاعتراف بحق أسباط على كان النحل الأحمر يهاجم النحل الأسود ، الذى كان من الواضح أنه نحل شيعى باعتبار أن اللون الأسود - كما هو حال اللون الأخضر - هو لون أناس مثل والد على ، من الذين يتحدرون نسبيًا من الإمام على . ويتذكر على هاشمى أنه كان شديد الإعجاب بالنحل الأسود بسبب عدالة قضيته والبطولة الفردية التى يبديها ، ولكنه حين تسير المعركة سيرها الطبيعى يبدأ إعجابه بالتحول لناحية الانتظام والمثابرة والحركة البطيئة التى يبديها النحل الأحمر . ويتذكر على - بمقدار ما تتيح له الذاكرة - أن أيًا من الفريقين لم يكن ينتصر على الآخر فى النهاية .

عندما بلغ على السادسة من عمره ، كف عن التوجه إلى الحمام مع أمه ليبدأ بالتوجه إليه مع أبيه . ولم يكن ذلك هو التعبير الوحيد الذى طرأ فى ذلك الحين على حياته ؛ إذ إن تعلم الصلاة وتعلم الكتابة وتعلم الجلوس بهدوء فى صحبة أصدقاء والده كانت أموراً جديدة عليه ، وكانت تشغل من وقته فى كل أسبوع ساعات تزيد عن الساعات التى تشغلها زيارته للحمام . لكنه مع ذلك يتذكر التغير الذى طرأ على علاقته بالحمام ، بأفضل مما يتذكر أى شىء آخر ، ففى أسبوع معين وجد نفسه جالسًا مع مجموعة من النساء

الثرثارات المتصببات عرقًا ، ونصف العاريات ، وفى الأسبوع الذى يليه وجد نفسه جالسًا مع عدد من الرجال الجادين أنصاف العراة ، فيما راح والده يشرح له كيف أنه فى هذا الحمام – كما فى العديد من الحمامات الأخرى فى إيران – رسم رسام صورة للشيطان فى العليّة . وهو فعل بذلك لأنه يفترض بالشيطان أن يعذب الناس فى مكان مليء بالنار والضباب البخارى مثل الحمام وأضاف والده أن الشيطان الحقيقى هو إبليس عدو الله . وسأله على عن السبب الذى جعل الله يستنكف عن إبادة الشيطان إن كان عدواً له . فابتسم الوالد ومسح وجهه بمنشفته وقال له إنه صبى حاذق جداً ... إنه شيطان صغير حقًا .

ما كانت المسألة أن والدته لم يعد لديها وقت كثير للعناية به ، بل الحقيقة أن والده بدا مهتمًا بتكريس مزيد من الوقت له . وكان على قد راقب والده – فى أكثر الأحيان – وهو يؤدى الصلاة ، وكان يحاول فى خلوته أن يرفع يديه ويخفضهما ، وأن يركع ويسجد ، ويلمس الأرض بجبينه بنفس الطريقة التى يصلى بها والده . لكن محاولاته لإتقان ذلك باءت بالفشل . ثم إن والده يؤدى صلاته باللغة العربية ، ولم يكن فى وسع على أن يتذكر أكثر من كلمة أو كلمتين مما كان يقوله أبوه فى صلاته . ولقد حدث بعد شهور تلت على توقف على عن الذهاب إلى الحمام مع أمه . أن لاحظ الأب كيف أن عليًا يقلد حركات صلاته . وهكذا حين انتهى من الصلاة ضم بين كفيه يدى على وقال له : « إن الله يحب منا أن نبدأ صلاتنا بأن نقول جهراً أو فى السر : نويت الصلاة . ونويت الصلاة معناه أنى أريد أن أصلى » .

فقال على : « لكنى أريد حقًا أصلى ، أريد أن أكون مثلك » .

ابتسم الوالد وربت على ذقن على قائلاً : « حسنًا .. أنا أعرف أنك تريد أن تكون مثلى ، حين تعلم جزءًا من الصلاة بالعربية وستكون جاهزًا للصلاة مثلى ، حين ستكون من النضوج بحيث تعرف مامعنى كلمة نويت » .

وإذ ينظر على الآن إلى الوراء يعتقد أنه من المنطقى أن يكون قد حاز أول اختبار له بالعربية – لغة الوحى والعلم الدينى الحقيقية – عبر التهامه لعبارات كاملة وهو يواجه

والده ، من دون أى ضجة أو احتفالية . ولقد جاءت ترجمة والده للعبارات العربية ، كلمة كلمة إلى الفارسية ، لتساعده كثيراً ، غير أن كلمات كل جملة كانت مرتبطة بالكلمات الأخرى فى سلسلة لا تنقطع أبداً . وكان المشكل يكمن فى أن عليًا يستعيد أحيانًا العبارات نفسها فى ترتيب غير مناسب ، وفى أحيان أخرى كان يطور أساليب جديدة فى قول الكلمات العربية ، أساليب يضحك منها والده كثيراً فلمرتين خلال الصلاة كان عليه أن يكرر إحدى قصار سور القرآن :

بسم الله الرحمن الرحيم
قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾
ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾
وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾

كانت هذه الكلمات العشرون تبدو كأنها تطلع من فم على فى دفق واحد ، ولكنه حين أراد بعد يومين أن يلقيها أمام والده تحولت كلمة « صمد » لديه إلى كلمة « شمد » التى تعنى فى الفارسية « الناموسية » . فقال له أبوه : « ولدى العزيز إذا كان لك أن تتكلم بالفارسية بدلاً من العربية فى صلواتك ، فقم على الأقل بمقارنة الله بشىء أكثر أهمية وجوهرية مثل النمد (اللباد) الذى هو – فى كل الاعتبارات – مادة أشد صلابة وقوة من الناموسية » !

وذات مرة شعر على أن الأكثر ملاءمة وأهمية بعد أن أضحى عضواً فى عالم الرجال أن يذهب للتسوق وأن يصر على حمل الأشياء إلى المنزل بنفسه . ففى معظم أيام الأسبوع كان والده يذهب إلى الدكان إما لشراء أشياء كانت الأم قد نسيت شراءها أو لشراء شىء أراد الأب فجأة شراءه كالخيار الذى يعتبر بالنسبة إلى الإيرانيين أفضل الخضار ، كما هو حال التفاح بالنسبة إلى الأوروبيين . وحين تحدث عملية الشراء كان البائع يلقى الثمار المشتراة من الصندوق إلى الأرض ، أما الأب فكان يمد منديلاً كبيراً جاء به ، يضع الخضار والثمار داخله ثم يربط زوايا المنديل بعضها ببعض ويناول كل ذلك لعلى .

كانت خيبة على كبيرة فى كافة الأحوال لأنه لم يكن مسموحًا له أن يرافق الخادمة فى توجهها يوميًا إلى السوق الكبير المقام فى الهواء الطلق حيث تشترى الثمار والفواكه ؛ لأن السوق - كما تقول أمه - كان قذرًا ، شديد الضجيج ، وأنت على أى حال لا يمكنك أبدًا أن تفهم الطريقة التى يتحدث بها الفلاحون . ظاهريًا ، لم يكن المزارعون أنفسهم قذرين ، حتى وإن كانت سوقهم قذرة ، فهم كانوا - مرتين أو ثلاث مرات فى العام - يأتون إلى البيت مع حمير محملة بالفواكه والخضار ، مثل البصل والرمان والشمام ، وكان البيت يشترى تلك الأحمال ويخزنها فى العلبة واضعًا أكوام القش فيما بينهما .

ومهما يكن فإن التوجه للتبضع مع الأم فى البازار الرئيسى كان - يعتبر بالنسبة إلى على أكثر من تعويض عن حرمانه من سوق الهواء الطلق . فالبازار كان يبدو له فسيحًا . ولأنه كان مسقوفًا ، ومظلمًا بعض الشىء ، كان للتوجه إلى البازار منحى احتفالى ، تفتقر إليه بقية أنواع التسوق . من خارجه كان البازار - بأبوابه الكبيرة التى كانت تفتح صباحًا وتغلق عند المساء - يبدو محدودًا ومحددًا . أما من داخله فكان يبدو من غير حدود وممتدًا إلى ما لانهاية . كان البازار مكان تصنيع بقدر ما كان مكان تجارة ، وكان يبدو أشبه بالمتاهة ، بسبب ممراته التى لا تنتهى ، وبسبب تبدله عند كل عطفة بين مكان للبيع ومحل للتصنيع ، بين ممر صغير وسبيل عريضة . فمثلاً ، كانت شوارعه الهادئة تضم دكاكين بائعى الثياب الذين كانوا يجلسون أمام أكوام بضائعهم فى أماكن منفتحة على شارع عريض يضم دكاكين النحاسين الذى يصدرون فى عملهم ضجيجًا يجعل فهم الكلام مستحيلاً .

الدخول إلى البازار كان يعنى الدخول إلى عالم من التآلف الودى واللقاءات السريعة . عالم من الولاءات القديمة . بل القديمة جدًا . وبشكل عام كانت الألفة هى التى تقود خطوات أم على . فسواء أكان ذلك فى الزقاق الذى يضم حوانيت الجوهرية ، أو فى الشارع العريض ذى الشكل المخروطى الذى يضم حوانيت تجار الثياب ، كانت الأم تتوجه على الدوام إلى دكان نفس البائع فى كل قطاع ، والبائع كان على الدوام صديقًا للعائلة يمكن الاعتماد على كلمته .

غـيـر أن الأم لم يكــن من عادتـها أن تتـوجه مـباشـرة إلى دكان « صـديق العـائلة الموثوق » لسؤاله عما تريد شراءه . بل كنت تتـجول بعض الوقت لكى يدرك البـائع . أنها تفكر عميقًا فيما تريد شراءه . ولكن الحقيقة هى أنه ما من امرأة يمكنها أن تقرر ما الذى تــريــد شراءه عبــر تفحصــها لمداخل الحوانيت . فالبائعون فى تلك الأيام الغابرة كانوا لا يحفلون كثيراً بترتيب بضائعهم عند مدخل الدكان . وفى كافة الأحوال ، فى حوانيت مـثل حـانوت بـائع الأقـمـشـة ، إذا كـان من شـأن عـرض البـضـائع فى الواجـهـة أن يبنى المشترى بما هو متوافر ، فإن هذا العرض يكون من شأنه أن يعطل مناسبة فرش البضائع على الطاولة ، وكل تلك العمليات ومظاهر الاحترام التى تجعل من التسوق أمرًا مغريًا . فى الدكـان كان بـائع الأقـمـشـة يقدم لأم على كرسـيًا ذا أربعـة أرجل وضع فى داخل دكـانه الضيق والعميق ، ثم يسألها عن الصحة ، وبذلك يضع يده على قلبه ويسألها عن صحة زوجها ، وبعد ذلك يقنعها بشرب قدح من الشاى ، بكل سهولة ، وهو قدح يحضره الصبى الذى يعمل عنده على صينية نحاسية ، وفى النهاية تكون هناك لذة الاكتشاف ، حين تعاين أكوام الثياب وكأنها صنعت من أجلها بعد أن يحضرها البائع من عمق أعماق الدكان .

بالنسبة إلى على فقد التسوق فى البازار طابعه اللطيف المفيد ما أن بلغ السادسة من عمـره . فى ذلك الحين كان على وشك دخول مدرسـة الدولة الابتدائيـة . وعلى – الذى كان حتى ذلك الحين معتاداً على لبس تلك « البيجاما » المريحة التى يحبــها الصبــيان – بل كل الرجـال فى إيران ، توجـه الآن مع والده إلى الخـيــاط لكى يصنع له هذا الأخـيـر زوجين من السراويل القصيرة المخيطة من قماش رمادى اللون ، والتى قررت وزارة التربية على صغار التلاميذ ارتداءها باعتبارها زيًا موحداً ، يومها سار على وأبوه عبر البازار فى نفس الوقت الذى كان فيه شغالو الدكاكين يرشون الممرات بالماء لترطيب الجو ومنع غبار الأصيل من الانتشار . وصعد الولد وأبوه درجاً مظلماً يقود إلى دكان يقع فى طابق ثان يطل على الشارع الرئيسى الذى يقع فى قلب البازار . أما الخياط – الذى كان يجلس خلف آلة خياطة ضخمة على مرتفع فى جانب من جوانب المحل ، فكان بالكاد يريح نفسه فى موقعه حيث يتربع ، لكى يتقدم مسافة متر أو مترين لتحية زبون كان قد دخل لتوه دخول على وأبيه . حين رأى الخياط أن رجل دين مهماً قد دخل دكانه هب واقفًا ووضع يده

على صدره وانحنى انحناءة خفيفة . وتساءل على بينه وبين نفسه عما إذا كانت الإبر والدبابيس المعلقة فى ثياب الخياط هى التى تخزه وتجعل أمارات الألم تبدو فى عينيه الواسعتين الشبيهتين بعيون الطيور .

فى تلك اللحظة كان شغال عجوز يحضر مقصاً يبلغ طوله نصف قامة على من على طاولة عريضة وضعت فى وسط الدكان . وكان عامل آخر – لا تكاد سنه تزيد عن سن على – قد دخل ومعه صينية شاى للخياط وزبائنه ، ووضع الصينية بما عليها فوق طاولة صغيرة وضعت بالقرب من الباب ، لكن الطاولة كانت مائلة ، مما جعل بالصينية نفسها تهتز وأوقع الأقداح على بلاط الدكان . هنا صرخ الخياط صرخة مروعة غاضبة وراح يصب جام غضبه على الفتى : « أيها اللقيط ، أيها الطفل الكافر ، ألا فلينزل الله الأقذار فوق رأسك » ثم ضرب أذن الفتى بما كان فى يديه . ومنذ اللحظة التى تعثر فيها الصبى ، كان حين ضربه المعلم تلك الضربة صرخ صرخة عنيفة ثم أجهش بالبكاء بصوت عال وانتهى بأن استلقى على الأرض منتحبًا . ولاحظ على البقعة الحمراء التى بدت على جمجمة الفتى تحت شعره القصير جداً ، وكما لاحظ الجرب المنتشر على فخذيه والبادى من خلال لباسه الممزق . فى تلك اللحظة كان كل من الموجودين يحاول أن يتصرف بشكل طبيعى دون أن يلتفت إلى الصبى ، باستثناء الخياط الذى كان يصرخ بالشغال العجوز طالبًا منه أن ينظف المكان قائلاً دون أن يبدو عليه أنه يوجه كلامه لأى كان : إن الصبيان شياطين صغيرة . إنهم يلعبون دور الشيطان فى كل ساعة يكونون فيها مستيقظين » .

عندما ترك على وأبوه بعد أخذ القياسات وبعض الشروح ، كان الفتى قد كف عن الاهتزاز لكنه كان لا يزال يتنفس بصعوبة . بعد ذلك لم يفهم على أبدًا لماذا لم يعد أبوه لأصحابه إلى دكان الخياط ذى العينين الشبيهتين بعينى الطير . بعد ذلك ، وطوال سنوات عديدة كان على – فى كل مرة يتوجه فيها إلى البازار – يبدو واثقًا من أنه قد لمح أمامه ذلك الصغير الذى كان يقاربه فى السن . وحين يقترب من المكان ، لا يعود واثقًا من أنه يعرف حقًا الشكل الذى يبدو عليه الصبى الآن ، ثم يستدير ويبتعد .

البازار والجامع هما المركزان الأساسيان للحياة العامة فى إيران . والبازارات – قبل المساجد والمزارات والبيوت الخاصة – كانت تبدو ذات بعد جوانى ، من الناحيتين النفسية

والهندسية ، وفى أغلب الأحيان كانت تبدو للناظر إليها من الخارج ذات جدران سوداء وغير مفهومة . وللبازارات والمساجد طابع عام ، يجعلها فى ذلك ، نقيضًا لحميمية المنازل . ولكن مثلما هو حال نوعية الناس التى تدخل إلى الأسواق ، سرعان ما تبدو البازارات والمساجد حميمة مثل البيوت ، من الداخل . إن رجلين يلتقيان فى الشارع ، هما رجلان وحسب ، ولكن طوال مئات السنين كان البازار معترفًا به من قبل الشريعة الإسلامية بوصفه مجالاً معتبراً للحياة الإنسانية ، وتبعًا للشريعة ، كما تبعًا للعُرف من المؤكد أن رجلين يلتقيان فى البازار ليسا مجرد رجلين يلتقيان ، بل « رجلين فى البازار » ، بمعنى أنهما هناك يخضعان لتقاليد أخلاقية معينة ولبعض رجلين التكاليف الشرعية أيضًا ، مثلاً يشتريان ويبيعان وهما عالمان معًا بأسعار السوق السائدة فى ذلك اليوم . والحال أن المعلومات حول الأسعار الحالية ، هى أسرع ما تتنفس به حياة السوق ، والطريقة الى بها يتم تعديل الأسعار تتلاءم مع المعلومات الجديدة حول العرض والطلب ، وهى آلية من الدقة بحيث تبدو إلهية إلى حد كبير : « الله هو الذى يحدد الأسعار » ، هذا القول ينسب عادة إلى النبى محمد (ﷺ) ، ولقد اتفق معظم فقهاء العصور الوسطى الإسلامية أن اليد غير المرئية الى تحدد الأسعار بشكل فعال لا يمكنها أن تكون غير يد الله .

ليست الأسعار وحدها هى التى تتحدد فى البازار ، بل كذلك سمعة الرجال تحدد هنا وتقيم ويعاد تقييمها وتعدل وتضبط بشكل دائم تبعًا للمعلومات التى تتدفق عبر شبكة من الأصدقاء الموثوقين . إن كل مجتمع إنما هو مكان ضبط وتحديد للمعلومات التى ينتهى بها الأمر للوصول إلى المسجد والبازار حيث تفضى فى النهاية إلى اتفاق عام على تحديد « أسعار السوق » . وبهذا المعنى يعتبر الوريث الطبيعى لـ « الآغورا » اليونانية و « الفوروم » اللاتينية . كان الإغريق والرومان يتوجهون إلى أسواقهم – ليس فقط للبيع والشراء – بل أيضًا لتسيير حياتهم السياسية العامة ، وكذلك لإقامة مهرجاناتهم الشعبية . صحيح أن البازار لم يكن حارسًا للحياة السياسية كما كان الحال « الفورم » و « الآغورا » ، لكن البازار – كان ولا يزال غالبًا – المرجعية التى تحدد القيم التى يخضع لها السياسيون حين يمارسون مهماتهم .

وحين تلتهب الحياة السياسية ، لايعود البازار مجرد مكان تحدد فيه القيم العامة ، بل يصبح مكانًا مباشرًا للتعبير السياسي . في مثل تلك الأوضاع ، وكما يقول المثل الفارسي الكلاسيكي يصبح السوق « في فوضى » ، مما يعني أن الناس يجيئون فيه ويروحون بطريقة صاخبة يبدون معها أقرب ما يكونون إلى العنف والتمرد . وحين يصبح البازار كالمرجل ، يغلق . مما يعني أن الشوارع ذوات الحوانيت والواجهات تسد بشكل يشهد على تصميم التجار على عدم ترك الحياة الطبيعية تواصل مسيرتها حتى تتم تسوية الأمور التي انفجرت الأوضاع بسببها .

والحقيقة أن الفترات التي أغلق فيها بازار طهران أبوابه ، إنما تشير إلى أكثر اللحظات صخبًا وغليانًا خلال القرنين الأخيرين من التاريخ الإيراني . ففي كانون الأول (ديسمبر) ١٩٠٥ ، حدث أن عاقب حاكم طهران اثنين من بائعي السكر عقابًا تضمن الفلق على أقدامهما ، والفلق هو نوع من العقاب الذي يمارس في إيران ويبدو مكروهًا أكثر من غيره . بائعًا السكر عوقبا يومها لأنهما لم يخفضا أسعار سكرهما كما أمر المحافظ ، حيث ألحا على أن أسعار الاستيراد الفاحشة لاتترك لهما أي مجال للاختيار ، يومها أغلق البازار أبوابه ، ثم إن المدينة كلها أضربت حاذية في ذلك حذو البازار ، وبذلك انتشرت القلاقل وتم التعبير علنًا عن عدم رضا الناس عن حكم القاجار ، وهو تململ بدأ يتصاعد قبل ذلك بسنوات . ولقد عمد العديد من التجار ورجال الدين إثر ذلك إلى الاعتصام في المزارات القريبة رافضين العودة إلا بعد أن يستجيب الشاه إلى مطالبهم . وهكذا بدأت أول ثورة إيرانية في العصر الحديث .

وفي صيف العام ١٩٦٠ أعلنت الحكومة نتائج الانتخابات النيابية . وكانت تلك الانتخابات قد أجريت – نظريًا – تبعًا لما نص عليه الدستور الذي أعلن في العام ١٩٠٦ خلال الثورة الإيرانية الأولى . كانت الانتخابات البرلمانية النزيهة كليًا ، حلمًا ما بعده حلم ، ولم يسبق لأي جيل إيراني أن خبرها . غير أن انتخابات العام ١٩٦٠ كانت من عدم النزاهة ومن التزوير بحيث أربكت حتى العديد من الناجحين ، ولقد مكن موسم استثنائي من حرية التعبير يومها ، عددًا من رجال السياسة المخضرمين ، من القول بأن الحكومة قد زورت الانتخابات وأهانت الدستور . أقفل البازار يومها من جديد . أما الانتخابات فقد ألغيت .

وإذا كان البازار قد اعتبر دائمًا مجالاً للخطاب العام ، فإن المسجد اعتبر دائمًا وحقًا ، الحيز الوحيد الذى يمكن فيه التعبير علنًا عن الرأى الشخصى . إن البازار يبرز الأفكار عبر ألوف النقاشات غير الرسمية ، أما فى المسجد ، فمرة فى الأسبوع على الأقل يشكل الرأى جزءًا من الصلاة نفسها . ليس معنى هذا ، بالطبع أن النقاشات غير الرسمية غريبة عن الأحاديث التى تدور فى فناء المساجد . والحقيقة أنه حين يقفل البازار أبوابه تمتلئ المساجد . فالناس يتطلعون عند ذلك إلى مجال عام آخر يتم فيه تبادل الشائعات والتقارير ، بعد أن تكون شوارع البازار وأزقته قد هجرت .

يتجمع الناس فى المسجد خمس مرات فى اليوم لأداء الصلوات اليومية الخمس المفروضة . لكنهم أحرار مع ذلك فى الصلاة وحدهم فى بيوتهم أو فى دكاكينهم أو فى أى مكان آخر لا يعتبر نجسًا أو غير صالح من وجهة نظر الشريعة الإسلامية . ومع هذا فإن ارتياد المسجد من أجل صلاة الجمعة ، ومن أجل صلوات الأعياد الدينية ، يعتبر واجبًا دينيًا ، وتغلق البازارات دائمًا أبوابها من أجل صلاة الجمعة ، ومنذ نصف قرن على الأقل بدأ تقفل طوال يوم الجمعة وليس أثناء الصلاة فقط ، وتبدأ الصلاة عادةً بخطبة يدعو فيها الخطيب للمسلمين ، وأحيانًا للحاكم ، وتلقى العظات كذلك فى الجنائز والاحتفالات ، وفى كل مرة يجد فيها الخطيب المكان ملائمًا ، وبهذا المعنى فإن الخطيب يتحرك فى عالم الإسلام مغادرًا السوق إلى مواطن العبادة والدعاء .

بيد أن خطب الجمعة تكون فى بعض الأحيان مناسبة لتحول الاجتماع إلى فوضى ، كما يحدث يهتاج البازار ، وفى بعض الأحيان تتحول الفوضى إلى تمرد واضطرابات . والفوضى قد تنتج عن الغضب لما يقوله الخطيب كناطق باسم الحكومة ، وقد تنتج عن التعاطف مع انتقاده للحكومة ، وقد تحدث كذلك لأن التضامن الذى تعبر عنه صلاة الجماعة يعطى المجتمعين الإحساس بأن بإمكانهم أن يتحركوا معًا حتى ولو كان أفراد الجماعة غير راغبين فى البداية فى التحرك كل بمفرده .

خلال الثورة الإيرانية الأولى ، لعب الخطيب ولعب المسجد دورهما مع البازار . فحين جرى ضرب بائعى السكر فلقًا فى ١١ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٠٥ ، اعتصم

التجار ورجال الدين في اليوم التالى فى مزار قريب ، ثم مضوا بعد ذلك إلى مزار الشاه عبد العظيم . واستسلم الشاه بعد شهر ووعد بالاستجابة لمطالب المعتصمين يومها عاد المجتمعون إلى طهران مظفرين . بعد ذلك بنصف عام تبين أن الشاه لم يف بمعظم ما وعد به ، وعند ذلك عمد خطيب مسجد محلى شعبى ، إلى التنديد بالحكومة قائلاً : « أيها الإيرانيون ، يا إخوتى فى هذا الوطن الحبيب ! إلى متى يبقيكم هؤلاء الغشاشون الضالون فى سباتكم ؟ ارفعوا رءوسكم . افتحوا عيونكم ، وانظروا إلى جيرانكم (الروس) الذين كانوا قبل مائتى عام يعيشون أوضاعًا أسوأ من أوضاعنا . انظروا كيف باتوا اليوم يملكون كل شيء . لقد بتنا اليوم فى أوضاع جعلت جيراننا الجنوبيين وجيراننا الشماليين يعتقدون أننا طوع بنانهم .. فى طول إيران وعرضها ليس لدينا مصنع واحد ، لأن حكومتنا حكومة طفيلية .. وكل هذا التخلف سببه الطغيان والظلم والافتقار إلى القوانين » . وفى الحادى عشر من تموز (يوليو) ١٩٠٦ اعتقلت الحكومة الخطيب فنزل جمهور من طلاب العلوم الدينية إلى الشارع ، حيث هاجموا مركز قيادة الشرطة فى طهران ، فأطلق رجال الشرطة النار على المتجمهرين وقتلوا طالبًا من أبناء السادة ، أى من أحفاد النبى . وفى صباح اليوم التالى مشى ألوف من طلاب علوم الدين وأهل البازار وراء نعش السيد الشهيد فى موكب انطلق من البازار الرئيسى إلى المسجد الجامع ، وأرسل الشاه قواته الهجومية الخاصة ، وكانت تتألف من وحدات إيرانية يقودها ضباط روس وتسمى بطوابير « القوزاق » ، وذلك لكى يتفادى انضمام الموكب إلى رجال الدين الذين كانوا قد تجمعوا فى المسجد . أطلق الجنود النار بالقرب من المسجد وقتلوا ٢٢ شخصًا كما جرحوا الكثيرين وهكذا سالت أولى شآبيب الدم فى ثورة ١٩٠٦ الإيرانية .

الفصل الثانى

بالنسبة لعلى، كان دخول المدرسة الرسمية فى العام ١٩٤٨ ، مرحلة جديدة ، تتجاوز حميمية « الأندرونى » وشكليات « البيرونى » البطيئة ، ورحلات البازار التأملية . كانت المدرسة تمرينًا طويلاً ، ممنهجًا ، وعامًا بالأحرى فى مجال كان المعلمون فيه هم أصحاب القرار فى تنظيم الأمور . عندما توضع الأمور فى موضعها الصحيح ، يكون ذلك مقبولاً ، حتى لو كان السبب الكامن خلف ذلك التنظيم غير واضح لا للعمل ولا للطالب . كان ثمة مكان واحد خاص به لكى يقف فى الصف ، مكان واحد خاص به لكى يكتب ما ينبغى كتابته فى دفتر ملاحظاته ، وطريقة واحدة خاصة به للإجابة على أى سؤال . والأمر لم يقتصر على أن معلميه ووزارة التربية كانوا قد قرروا إنشاء نظام عبر وضع كل شىء فى مكانه الخاص به ، بل إنهم قرروا كذلك أن الفوضى سوف تعم على الفور ، إن لم يكن ثمة من تكون له الكلمة النهائية بالنسبة إلى تحديد أى نظام يكون هو الصحيح حقًا . والكلمة النهائية تعود بالطبع إلى المعلم كما تعود إلى كتاب النصوص ، الذى يتبعه المعلم بكل عناية طالما أنه كما قد حفظه عن ظهر قلب . فإذا كان المعلم فى الصف الثالث ، وإذا كان النص يقولان أن قندهار هى ثانى أكبر مدينة فى أفغانستان ، بينما قال معلم فى الصف الرابع وقال النص إن هراة هى ثانى أكبر مدينة ، فإن معنى هذا أن قندهار هى الثانية فى الصف الثالث وهراة هى الثانية فى الصف الرابع .

وصل على إلى المدرسة فى اليوم الأول وهو ممسك بشادور أمه ، كانت الساعة السابعة ، أى قبل ساعة كاملة من موعد بدء الدروس . كانت باحة المدرسة فسحة كبيرة مغبرة ، بمثابة نسخة مشوهة عن حديقة البيت الداخلية ، وكانت محاطة بأسوار كبيرة تفصل الداخل عن الشارع . أما مدخلها الوحيد فكان يواجه مبنى ذا طابقين

على طول الجدار الخلفى ، وعلى اليمين واليسار كان ثمة مبان ذات طابق واحد لها أبواب زجاجية تطل على الفناء . وكانت هناك أشجار طويلة قليلة العدد مزروعة عبر مسافات منتظمة على طول الفناء .

قادته أمه نحو رجل قصير ربعة ، كان يسير جيئة وذهابًا وقد بدا فارغ الصبر عند أسفل المبنى ذى الطابقين . كان الرجل القصير يمسك بعصا خلفه ، ويشير إشارة خفيفة إلى آخر نحيل رمادى الشعر ، ينحنى بدوره انحناءة أعمق على سبيل الرد . أوضحت أم أنها قد أحضرت ابنها الأصغر – ابن السيد محمد هاشمى – لكى يلتحق بالصف الأول . فأشار الرجل إلى واحد من الأبواب الفرعية وابتسم لعلى الذى شعر بخوف حقيقى للمرة الأولى ، أخذته أمه إلى الغرفة وأجلسته إلى واحد من المقاعد الخشبية ذات الأدراج التى تواجه اللوح الأسود . قبلته وقالت له إن عليه أن يكون شجاعًا مثل أبيه سميه وجده الأكبر ، على ، أمير المؤمنين ابن عم النبى وصهره . ثم بارحت المكان .

ألقى على رأسه على الدرج أمامه وراح ينظر إلى ركبتيه العاريتين وإلى أرض الغرفة ويراقب دموعه وهى تسقط منهمرة على البلاط . فى تلك اللحظة كان كل أمله ألا يدخل الصف أحد ؛ فيكون من شأنه أن يظل هناك هادئًا ، حتى يصل أخوه الأكبر ليجده أخيرًا عند نهاية اليوم الدراسى فيصطحبه عائدًا إلى البيت ليبقى فيه إلى الأبد . عند ذلك سمع صوت خطوات وشاهد رجلاً بدا له شبيهًا بكاظم ، خادم البيت ، دخل الرجل وهو يحمل مقشة ومكنسة ، أشار الرجل برأسه إلى على ، وفتح فمه الخالى من الأسنان فى ابتسامة ، ثم بدأ يرطب الغبار ، تمامًا كما يفعل الصبيان فى البازار . فى النهاية راح يكنس الأركان بسرعة ، ثم بارح المكان . هنا انبعثت من الأرض رائحة تراب قوية ورائحة رطوبة ، رائحة تشبه رائحة البازار ، ورائحة طوب البيت بعد الظهر ، ورائحة بركة الماء فى الطابق الأرضى بالمنزل . نظر على خارج النافذة فلاحظ أن اثنتين من الأشجار المزروعة فى فناء المدرسة كانتا أشجار سرو ، تحنيها الريح الخفيفة تمامًا تفعل الريح بشجرتى السرو الموجودتين فى الجانب الخلفى من حديقة البيت . فى الخارج كان الصبيان يصطفون حسب أطوالهم فى

مواجهة الدرج المؤدى إلى المبنى ذى الطابقين . هنا برز فجأة شقيق على الأكبر مطلاً عبر النافذة وقال لعلى هامساً : « تعال أيها الأحمق ، وخذ مكانك فى الصف » . خرج على راكضاً ليلاحظ أن معظم الصبيان كانوا حليقى الرءوس . وعثر على مكانه بالقرب من منتصف الصف .

صرخ الرجل حامل العصا : « هدوء فساد الباحة صمت عميق لم يقطعه سوى صوت مسح الخادم لبقية الصفوف . وحين ران الصمت بدأ الكلام رجل طويل القامة كان يقف على درجة أعلى من المكان الذى كان يقف فيه رجل العصا ، والذى كان ينظر إليه بالانتباه الخائف نفسه الذى كان يبديه نحوه الصغار . قال الرجل الطويل : « يقول الفردوسى ، شاعرنا القومى الكبير : » إن من يعرف هو القوى ، والرجل العجوز يظل بفضل معرفته ، شاب الفؤاد » هذا الكلام مكتوب على المبنى ورائى ، ومكتوب فى قراطيسكم فتذكروه ،، لقد أتيتم إلى المدارس هنا لتتعلموا . وأنتم لن تتعلموا إلا إذا كنتم مطيعين ، منظمين ، ونظيفين .أحضروا أقداح شرابكم معكم إلى المدرسة . وبإمكانكم أن تحضروا طعامكم معكم ، إضافة إلى قراطيسكم وأقلامكم ، والمبراة . وهذا كل شىء . الصفارات ممنوعة ، ومصابيح الجيب الكهربائية ممنوعة . رأس كل صبى يجب أن يكون حليقًا عند أول كل سنة مدرسية ، إلا إذا حصل أهله له على إذن بأن يبقى على شعره . فى الأسبوع المقبل سوف يأتى أستاذ لتلقيح كافة الصغار الذين لم يحصلوا على بطاقات تلقيح بعد ، والناظر سوف يتولى أمر النظام هنا » . وهنا استدار الرجل حامل العصا استدارة خفيفة ثم – لكى يتأكد من أن الصغار عرفوا أنه هو الناظر – قطب حاجبيه الكثيفين فى نظرة صارمة موجهة إلى الصغار ؛ « إن لم تطيعوا اساتذتكم سوف تمثلون أمامه . احرصوا على تحضير واجباتكم فى وقتها . أكتبوا على قراطيسكم بخط واضح . وأغسلوا أيديكم دائمًا قبل حضوركم إلى المدرسة . ألا فليهبكم الله النجاح فى سنتكم الدراسية » .

بدأ الاساتذة يصفقون ، فيما راح على ورفاقه فى الصف الأول يبذلون كل ما فى وسعهم من جهد لكى يقلدوهم . وكان ثمة صبيان أكبر عمراً يلهثون بسبب الجهد الذى يبذلونه من أجل التصفيق مطولاً وبقوة . وبعد ذلك راح كل صف يسير متجهًا إلى غرفته ليلتقى الكتب المدرسية التى ستدرس فيها طوال العام .

فى الصف خط الأستاذ علامة عمودية كبيرة على اللوح وقال : « هذا بهو أول حروف الألف باء . إننا ننطقه بالفارسية ، رددوا بعدى آه ...» .

« آه » .

« حسنًا ودون الأستاذ علامةً أفقية أخرى : « آه .. كرروا ورائى »

« آه » .

بعد آهات عدة أطلقها الصغار كالكورس كان اللوح الأسود قد امتلأ كله بعلامات أفقية .، وعند ذلك راح الأستاذ يتجول فى الغرفة ، وحين جاء دور على وقف بدوره وقال « آه » ، فقال الأستاذ « جيد جداً » وهو يشير إليه كما فعل من قبل مع الآخرين . أما على فقد عرف فى تلك اللحظة بالذات أنه سيحب المدرسة .

كانت المشكلة الوحيدة تكمن فى أن عليًا كان بالفعل يعرف كيف يكتب . وفى اليوم التالى احضر على معه قرطاسيه الأبيضين ، واحد منهما التمارين والثانى للنسخ النظيفة المبيضة . فى يوم الدراسة السابق كان الأستاذ قد جعلهم يكتبون « أبى أعطى ماء » وهى عبارة تحمل فى صيغتها الفارسية أربع « ألفات » وحرفين آخرين فقط فى أعلى الصفحة . وكانوا قد علموا أن اللقب الساخر لأستاذهم – وهو شاب شديد الجدية – هو « حسنًا جداً ، ولكن .. » . وفى ذلك الصباح جاء « حسنًا جداً ولكن ... » ليقف خلف كل تلميذ وينظر إلى كل قرطاس . وكان يقول مكرراً : « حسنًا جداً . ولكن .. » ثم يدون التصحيحات فوق العبارات التى كانوا قد كتبوها ، ثم قال لهم إن أمامهم ساعة عليهم خلالها أن يكتبوا عبارة : أبى أعطى ماء » على كل سطر من أعلى بالصفحة إلى أسفلها . ثم خطا إلى الخارج عبر الباب الزجاجى المؤدى إلى الباحة .

كان على قد تعلم القراءة والكتابة على يد أبيه ، بنفس السرعة تقريبًا التى كان قد تعلم بها الصلوات العربية . لقد كان حقًا ابن أبيه ، كما كانت أمه تقول له على الدوام . وعلى هذا النحو أنهى السطور العشرة التى كان عليه بأن يكتبها خلال بضع

دقائق ، ثم راح ينظر إلى التلامذة من حوله . معظمهم كان لا يزال ينسخ الكلمة الأولى « أبى » فى عمود متموج يسير من أعلى الصفحة إلى أسفلها ، قبل أن يبدأ بنسخ الكلمة التالية . أما خارج الصف فكان « حسنًا جداً ولكن ... » واقفًا يدخن سيجارة وهو يتحدث إلى عدد من الأساتذة الذين كانوا بدورهم قد طلبوا من تلامذتهم – بشكل متفق عليه – أن يقوموا بتمرينات كتابية خلال الساعة نفسها .

نظر على إلى كتابه . فلاحظ أن ثمة عبارة بالعربية فى أعلى الصفحة الأولى تقول : « بسم الله الرحمن الرحيم » فراح يكتب هذه الكلمات فى أعلى قرطاسه ، وهو كان قد لاحظ أباه وهو يفعل ذلك فى أعلى كل رسالة يكتبها . وبعد ذلك أدار الصفحة فلاحظ بأنه فيما كانت الصفحة التى حملت عبارة « أبى أعطى ماء » مزينة بصورة شجرتى سرو منعكستين على سطح بركة الماء ، يفترض به أنه يكون مصدر الماء الذى يعطيه إياه أبوه فى العبارة ، لاحظ أن الصفحة التالية تحمل ثلاثة رسوم : واحد يمثل رمانه ، والثانى أرغفة خبز وضعت على طرف طاولة ، والثالث طاقم أسنان ، وهو رسم وجده على مضحكًا . أما الصفحة الثالثة فكانت تحمل رسم امرأة عرفت بأنها « ماما » وتبدو منحنية فوق طفل عار . وماما نفسها بدت نصف عارية ، فقد انحسر ثوبها عن كتفيها ، فيما كان شعرها القصير يظهر عنقها الطويل . نسخ على العبارات المكتوبة على هاتين الصفحتين وكان فحواها بأن ماما وبابا أعطوا الرمان والخبز ، وأن بابا ليس له أسنان .

عند ذلك دخل الأستاذ وجمع القراطيس من الصغار .

فى اليوم التالى نادى الأستاذ التلامذة فرداً فرداً وراح ينظر عن كثب إلى كل تلميذ ، وهو يردد عليه الخالدة « حسنًا جداً ولكن .. » فيما هو يناول كل تلميذ دفتره . صحيح أنه بالكاد نظر إلى على ولكنه مع ذلك قال له : « هاشمى ، سوف أحتفظ بقرطاسك ، مر وخذه بعد انتهاء الصف الأخير » . بالنسبة إلى على كانت الساعات القليلة الباقية أشبه بالزيارة الأولى التى قام بها إلى حمام الرجال ، حين شعر أنه مسرور لكونه برفقة أبيه ، لكنه خائف فى الوقت نفسه من ألا يقبل به

المستحمون الآخرون . كان قد سبق له أن رأى أخاه الأكبر وهو يرى أباه دفتر واجبات كتب عليه المدرس « برافو» كبيرة فى ركن الصفحة . ومن هنا راح يسطر- بلذة كبيرة - عبارة « برافو » على صفحات دفتر التمارين ، كما أنه تصور برعب تصحيحات كثيرة ثم تراءى له أستاذه وهو يقول له إنه « معتد بنفسه كثيراً » ، أو « ممتلىء بوجهه » كما يقول التعبير الفارسى .

حين قرع الجرس بين الحصص ، انتهز على الفرصة ليحمل قدحه ويهبط الدرج إلى حيث يوجد الصنبور الذى ينقل الماء من الخزان الجوفى . وكان الانتقال إلى درج البئر الرطب والبارد يشعره بالراحة والنشاط ، ولكنه شعر بامتعاض حين مر به فتى أكبر منه راكضًا يرتقى بالدرج حاملاً قدحه مليئًا بالماء ، فاضطر للاستناد إلى الجدار . ملأ على قدحه وجرع عدة جرعات ، ثم فقد تقريبًا بقية ما تبقى من ماء فى قدحه فيما كان يعود مرتقبًا الدرج ، وبقى إحساسه بالدوخان بقية ساعات الصف التالى فيما كان يكتب « الخبز » و « الرمان » فى دفتر التمارين تحت رقابة أستاذه .

بعد الجرس الأخير ، يتنكر التلامذة للمدرسة والانتماء إليها . وهذا ما جعل رفاق على فى الصف يستعيدون حريتهم عبر إبداء أكبر قدر من الضجة والفوضى وهم يخرجون . أما على فقد ظل جالسًا ، ثم مشى نحو الأستاذ ، الذى كان منهمكًا فى تدوين ملاحظات على دفتر السجل ، لذلك لم ينظر إليه . وقف على متأملاً فى المشهد المرسوم على جانب علبة الأقلام الخاصة بالأستاذ ، كان المشهد يمثل ثلاثة رجال يلبسون القفطان وهم منحنون بعض الانحناء فى جلوسهم تحت أشجار مائلة فى نفس الاتجاه . فى نهاية الأمر نظر الأستاذ إلى على وسأله : « أنت ابن من ؟ » .

- « سيد محمد هاشمى »

- « إذن فانت ابن سيد متعلم . ابن عمك كان بدوره ابن سيد متعلم لكن هذا لم يمنعه من أن يعيد الصف الأول » . بقى على صامتًا . « أتعرف الكتابة ؟ » .

- « نعم ياسيدى ، أبى علمنى الكتابة » . تأمل الأستاذ فى الصغير طويلاً ثم ابتسم قائلاً : « برافو . إننى أعتقد أنك أصغر سنًا من أن تنقل إلى الصف الثانى

ربما فى وقت لاحق سيكون فى إمكانك أن تجتاز صفين معًا . فى انتظار ذلك كن مطيعًا ، وافعل ما يطلب منك لا أكثر » .

– « حاضر ياسيدى » .

سمع على وأطاع . وطوال السنوات الثمانى التالية كان يحفظ كل كتب النصوص عن ظهر قلب ، كان يملأ القراطيس تبعًا لما يطلب منه ، ويجيب على أسئلة كل الأساتذة عبر ذكر الكلمات والعبارات التى كان الأساتذة أنفسهم يرددونها أمامه .

وعلى الرغم من أنه اجتاز صفين معًا ، فإن قرطاسه ظل ممتلئًا بعبارة « برافو » أما دفتر علاماته الذى كان عليه أن يصطحبه إلى البيت ثلاث مرات كل سنة ، فكان يشير على الدوام إلى أن المدرسة شديدة الرضا عن سلوكه بحيث سمته « التلميذ الأول » فى كل صف . أما والده فكان – وتبعًا للصياغة المعهودة – يكتب فى الحيز الخالى المتروك للرسائل التى يود الأهل إبلاغها إلى المدرسة : « إننا شديدو الممنونية لسلطات المدرسة . إن ابننا يتصرف فى البيت تصرفًا جيدًا كذلك » .

إبداء التصرف الحسن كان يحتاج إلى تنبه دائم . وكانت أيسر طريقة للوصول إلى ذلك تحويل الطفل إلى عريف للصف . وكانت العادة قد جرت على أنه بعد الصفوف القليلة الأولى ، يختار الأستاذ تلميذًا كعريف للصف ، يكون معروفًا بجودة أدائه فى دروسه ، وكذلك بما يتمتع به من قدرة على إثبات الوجود ، أو حتى الظهور بمظهر الطاغية الصغير . كان العديد من الصبيان يتناطحون لشغل ذلك المنصب ، لكن عليًا لم يرغب فيه ، وكان يسره دائمًا أن طبيعته القلقة والتأملية تجعل الأساتذة لا يرونه صالحًا لشغله . كان من الغريب بالنسبة إليه أن يسعى آخرون لشغل مثل ذلك المنصب وذلك لأن سلطته كانت تعكس سلطة الأستاذ الشكاكة . كان الأستاذ محوطًا بنوع من الهالة التى تجعل الطلاب يشعرون فى أن معًا بنوع من التبجيل ومن الرغبة فى الإيذاء . فى بعض الأحيان كان التوق إلى تسخيف الأستاذ يعم الصف كله . ومع ذلك فإن الطلاب النادرين الذين كانوا يجرء ون على التعبير عن ذلك التوق ، ما كان لهم أن يأملوا بكبير عون يأتيهم لتحقيق ذلك من بقية الطلاب .

كان الأساتذة يحسون بقلة الاحترام وبالرغبة فى الهزء التى تكمن خلف مظهر الطاعة التبجيلية التى يبديها تلامذتهم ، وكان ذلك يؤثر فيهم كثيراً . ذات مرة قال أستاذ صف عال : « فى المدرسة الابتدائية سوف تتعلم خمسة آلاف بيت من الشعر عن ظهر قلب ، وفى المدرسة العليا ستتعلم خمسة عشر ألفًا » ، فسأله على ببراءة ، وهو يحاول أن يظهر معرفته بالحساب : « فهل معنى ذلك أنهم يطلبون حفظ ٤٥ ألف بيت فى الجامعة ؟ » وهنا راح التلميذ الجالس قرب على يضحك بقوة وهو يحاول أن يسد فمه وأنفه . فما كان من الأستاذ إلا أن أشار إلى الصبى الضاحك قائلاً : « اذهب . أنت مطرود اليوم وغداً » – مما يعنى أنه سوف يكون عليه أن يمثل أمام الرجل صاحب العصا فى المبنى الرئيسى طوال يومين .

وكان الصبى يعرف أنه من المحتمل أن يضرب أكثر من المعتاد على راحتى يديه ، بل إنه ربما يضرب فلقًا على باطن قدميه . لذلك توجه نحو الباب ثم عاد والتفت قائلاً : « بحق الله ، نحن لم نفعل شيئًا يا سيدى » (وهو استعمل « نحن » التى يحاول بها التلاميذ الإيرانيون أن يستروا بها عن أنفسهم) « إننا نقسم بالله أننا لسنا قليلى الأدب ، ولسنا ممن لا يحترمون الأساتذة . ليس فى وسعكم أن ترموا بجثتنا هكذا فى الشارع » . بدا على الأستاذ أنه غير قادر على الرد . وكان الصف كله صامتًا طوال دقيقة فيما راح كل واحد ينظر ناحية الصبى . ولم يكن قد سبق لأى منهم ، من قبل ، أن سمع أحداً يتحدث إلى أستاذ على ذلك النحو ، ولم يحدث لعلى بعد ذلك أن سمع مثل ذلك الخطاب فى المدرسة . فالتلميذ لم يقل حتى « سامحنى » .

وفى اللحظة التى حاول فيها المدرس أن يبدأ كلامه كان الصبى قد وصل إلى الخارج : « هاشمى ! إنك طفل سيء ! » صرخ الأستاذ موجهًا كلامه إلى على « انسخ كتاب الجغرافيا كله ثلاث مرات . أما بقية الصف فسوف ينسخون درس الجغرافيا لهذا الأسبوع ثلاث مرات » ثم أسرع متأرجحًا نحو الباحة الخارجية ويده ممتدة لتطال علبة سجائره من الجيب الداخلى لسترته . انتهى الأمر يومها بأن انتقل جار على إلى مدرسة أخرى . أما فى الصف فإن أى تلميذ لم يكن واثقًا كليًا مما إذا كان الصبى شجاعًا ، قاسيًا ، أو مجرد مجنون .

بالكاد كان بإمكان الأستاذ أن يعثر على عقاب أشد قسوة فى ترسانته المعتادة . لقد كان من شأن على أن يفضل أن تضغط مفاصل أصابعه فوق قلم ، أو يضرب على وجهه أو تناله عشرون ضربة مسطرة على راحتى يديه ، بالنسبة إليه كانت الجغرافيا مادة متعبة ومملة . أهميتها الوحيدة - من الناحية العملية - كانت تكمن فى الخرائط الرائعة التى كان بإمكان بعض الأساتذة أن يرسموها على اللوح الأسود ، وهى موهبة كان يبدو أنها إنما خلقت لتؤكد أن الأساتذة قد حفظوا الكتب أكثر مما يفعل تلامذتهم ، مما يعنى أنهم مؤهلون حقًا ليدرسوا . كانت الجغرافيا تبدأ بالمحيطات والقارات ، ثم تنتقل إلى سلاسل الجبال العظيمة وأنهار العالم ، ومن ثم تركز على إيران . وهى حين تعالج الشأن الإيرانى تبدأ بالتضاريس الطوبوغرافية الأساسية بالمناطق المناخية ، وبالثروات المعدنية وما إلى هنالك ، ثم بعد ذلك تبدأ بمعالجة الأقاليم إقليمًا بعد آخر ، ثم منطقة بعد أخرى .

لم يكن على ليفكر لحظة بأن بعض أساتذته كانوا يعرفون أفضل منه ما الذى يعنيه أن تقول إن الحيوانات البحرية تكثر فى الأحواض المائية فى ناحية ميناء انزلى على بحر قزوين ، أو إن القريدس يوجد بكثرة فى الخليج الفارسى ، إذ ما من حيوانات بحرية أو قيريدس سبق لها أن شوهدت فى قم . إن أساتذة الجغرافيا - مثلهم فى هذا مثل معظم مدرسى المواد الأخرى - لا يعطون مقاماتهم قيمتها إلا من خلال إملائهم للملاحظات ، أما المقاطعة الوحيدة التى كان مسموحًا بها فكانت « اعذرنا يا سيدى ، لا نستطيع الكتابة بهذه السرعة » . أما فى زمن الامتحانات فإن القسم الشفهى من الامتحان كان غالبًا ما يقوم على قراءة الأستاذ لجملة من واحد من الدروس التى كان ألقاها - مثلاً : إن قصب السكر ينمو فى كل مكان باستثناء إقليم إيرانى واحد ، ومن ثم انتظار التلميذ ليعيد ذكر بقية الدرس كلمة كلمة ، مكملاً إياه بالإحصاءات .

المادة الوحيدة التى لم يكن من السهل على على أن يكون « التلميذ الأول » فيها ، كانت الرياضيات . صحيح أن جداول الضرب لم يكن لتشكل معضلة بالنسبة إليه ؛ إذ كانت تتطلب مثابرة تشبه المثابرة التى يتطلبها تذكر بقية النصوص

المدرسية . ولكن اعتبارًا من الصف الرابع – يبدأ أستاذ الرياضيات بإملاء مسائل نصية ، منها مثلاً ، تصور تاجر من البازار وهو فى سبيله لبيع شراء أقلام ، أو تفاح أو برتقال . واعتبارًا من الصف السابع يبدأ التاجر بالتعامل بالثياب والبلاط وتبدأ الحسابات بالتعقد متناولة الأرباح وأرباح الأرباح . كان بإمكان على أن يحل مثل تلك المسائل ولكن فقط عبر إجبار نفسه على التركيز . غير المسائل النصية الوحيدة التى كانت تلفت انتباهه كانت تلك التى تدور من حول حوض الحديقة : كان فارغًا ، ثم ملئى عن طريق قناتين : أولاهما – على سبيل المثال – تضخ له الماء بمعدل عشرة ليترات فى الساعة ، والثانية بمعدل ٤٠ ليترًا فى الساعة ، فكم تستغرق تعبئة الحوض إذا أخذنا فى حسابنا أن خمسة ليترات من الماء تتسرب منه فى الساعة فى مثل هذه المسألة كان على يتخيل نفسه وهو يدهش جدته والخادم كاظم عبر حساباته المتعلقة بحوض حقيقى يعبأ فى « البيرونى » ، وبعد ذلك كان بإمكانه أن يفلت السمكة الذهبية فى الحوض المتلألئ وسط صيحات الإعجاب الآتية من أفراد عائلته .

واحد من رفاق على – وكان يدعى برويز – لم يكن يبدو عليه أنه بحاجة إلى أوضاع درامية لكى يتمكن من حل معضلات المسائل الحسابية ؛ بل بالعكس ، بالنسبة إليه كانت الصور نفسها تتحول إلى أرقام منظمة بشكل يجعلها تنتج الأجوبة من فورها . كان برويز تلميذًا شديد الهدوء نحيلاً وأطول بعض الشىء من كل الصبيان الآخرين . كان يبدو طوال الوقت تقريبًا وكأنه يرمش بعينه رمشًا خفيفًا ، ولكن كان من الواضح أنه لا يحتاج إلى نظارات . كان رمش عينيه ومنظره يوحيان على الدوام بأنه جائع ، وكان بإمكان على ، الذى كان قد شاهده وهو يتناول طعامه ببطء وبمنهجية ، كان فى إمكانه أن يتصوره فى مخبز أبيه وهو يتناول بكل بطء ومنهجية ، أرغفة الخبز وكأنه تيس مسمن ، يتناول كل العشب الذى يمكن لفمه أن يصل إليه .

بدءًا من السنة المدرسية الرابعة ، حين صارت حصص الرياضيات ذات أهمية ، أصبح برويز على الدوام « تلميذًا ثانيا » وبدأ يجلس إلى جوار على . ولاحظ على أن قراطيس برويز مصنوعة بشكل عام من ذلك الورق الأصفر الخشن الذى يطلق عليه

اسم « ورق القش » ، وأن تلك القراطيس قد خيطت وجلدت باليد . بشكل من الأشكال حدث لعلى أن تحالف مع برويز . فمثلاً حين كان على يرتبك أمام مسألة حسابية كان من شأن برويز أن يقول له شيئًا مثل « احسب التفاحات أولاً » . وكان بذلك يحل له معضلته . كان برويز يطالب بعون مشابه فيما يتعلق بحصص الإنشاء . فالنسبة إلى على كان تحويل المواضيع التى يطرحها الأستاذ إلى نصوص مهذبة ومرتبة ، أمرًا يستغرق دقائق لا ساعات . أما برويز فإنه كان حين يطلب منه أن يكتب موضوع إنشاء عن البحر ، مثلاً ينظر مروعًا ناحية على ويسأله فى فناء المدرسة كيف يمكنه أن يكتب عن شىء لم يره فى حياته . صحيح أن عليًا لم يكن قد سبق له أن رأى البحر . ولكنه حين كان يقترح ، مثلاً ، على برويز أن يصف تأثير الضوء على سطح البحر ، بشكل يتأسس على خبرته فى مشاهدة حوض الحديقة ، كان بإمكان برويز أن يلتقط المسألة ويكتب مواضيع إنشاء ملفتة فى أسلوبها الغريب فى تطوير الموضوع . أما على فكان يجد أن من السهل عليه أن يطور موضوعه بحيث يحتوى على بداية ومتن وخاتمة ، بمقدار ما يشغل ذهنه فى اكتشاف الصور التى يحتاجها لتصوير موضوعه . وهو كان يمكنه أن يفعل كل ذلك من دون أن يبذل جهدًا يذكر : الشمس تسطع على الأمواج فى بحر يغمره مناخ جيد ، الصياد يخرق عباب البحر لخدمة إيران وشعبها ، العاصفة ، المركب الصغير الذى يحيق به الخطر ، البطولة وإنقاذ الصياد ، أما النهاية فكانت تأتى مصحوبة بنص قرآنى محبوب وجميل يؤكد على حكمة الله الذى خلق البحار بين أشياء عظيمة أخرى : { وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } (البقرة : ١٦٣-١٦٤)

عند نهاية اليوم الدراسى ، حين كان رفاقهما فى الصف يسيرون خطًا واحدًا وهم يبتعدون عن المدرسة « مثل الغيوم التى تفصل بين السماء والأرض » ، كان برويز وعلى يتخذان موقعهما فى الخط واحدًا إلى جوار الآخر . وكان برويز يبتعد عن الخط قبل غيره لأن بيته كان قريبًا من المدرسة ، ويقع فى واحد من تلك الأزقة الضيقة

والمزدحمة بشكل غير عادى ، بالبيوت المبنية من أحجار الطين . كان يبدو على برويز أنه عالم بأن عليًا يريد أن يلحق به حتى بيته ، لكن كان يبدو عليه وكأنه . غير قادر على أى أمر آخر غير النظر إلى الوراء بسحنته الرماشة الجائعة فيما هو يحث الخطى للخروج من الخط .

والغريب فى الأمر أن المناسبة التى مكنت عليًا من زيارة بيت برويز أتت خلال إجازة ، وليس بعد ساعات المدرسة ، ففى العام الذى بلغ فيه على الثانية عشرة من عمره ، حدث أن وقع واحد من الموعدين اللذين يحتفل فيهما بموت فاطمة (والناس تحتفل بالموعدين معًا) وأواخر فصل الخريف . ولم يكن قد سبق لعلى أن لعب مع الصبيان فى الشارع منذ اليوم الذى صرخ فيه ملا رمادى الشعر قائلاً : « لا تلعب هكذا أمام الناس ، إنك ابن سيد ! » . فى ذلك اليوم كان على يسير متباطئًا فى اتجاه المدرسة حين شاهد برويز وعلى سحنته تعابير الجوع ، يحمل عددًا من الصحون . أدرك على من فوره أن برويز يقوم بتوزيع صحون « السمانو » ، وهو نوع من الحلوى يصنع ويوزع فى قم فقط على سبيل الوفاء بنذر . برويز الذى كانت تبدو عليه ملامح الجد التى فاقت جديته فى أى وقت آخر ، أضاء وجهه حين لمح عليًا وقال له : « لقد نذرت أمى أن توزع صحون السمانو بين السياد . خذ – بفضل جدودك – هذا صحن لك » . بالنسبة إلى على ، كانت حلوى السمانو التى تصنع من قمح يزرع ويطحن بجرن ويطبخ حتى تصير له كثافة الحلاوة ، كانت تلك الحلوى أكره شىء سبق له أن ذاقه فى حياته إذا استثنينا جذور نبات الشمندر التى تطبخها أمه ، وكان قد حاول تذوقها حين كان فى السابعة من عمره .

« أنا لا أستحق هذا . ثم إننى لا أتحمله . تعال سأدلك على بيوت أقاربى الأكثر استحقاقًا منى ، ولسوف تنتهى من هذه المهمة خلال ربع ساعة » .

قال برويز : « إذن نتبادل خبزنا » (وهو تعبير إيرانى يعنى « يد تغسل اليد الأخرى ») وضحك الاثنان .

بعد توزيع الصحون ، عاد الاثنان معًا إلى بيت برويز ، وهما يمشيان مشية الإوز عند الجانب المظلل من الأزقة الضيقة التى تقسمها أقنية ماء تسيل فى

وسطها . كان برويز يعلم بأن علياً كان قد سبق له أن قرأ أولى الكتب العربية التى كان الملالى يعلمونها . لذلك راح - وبكل خجل - يطرح على على أسئلة حولها ثم قال له : « أتعلم ؟ أنا لاأؤمن بالنذور . فإذا كان الله يعلم أن شيئًا ما يجب أن يعمل ، لماذا تراه بحاجة لأن يقنعه أحد بذلك عن طريق عطايا تقدمها امرأة فقيرة مثل أمى ؟ لقد كان أبى - على الدوام - يردد المثل القائل : حتى لو حدث لى أن نذرت نذراً من أجل إنقاذ نفسى ، فإننى عند أداء النذر ، سأكون أنا وأنت يا برويز أول المستحقين . وأنا أوافقه على ذلك .

إن النذور - مثلها مثل الصلوات الواجبة والعقود - لا تكون مقبولة إلا إذا أعلنت عن قصد وإرادة وهى - مثل العقود ، إن أعلنت عن قصد - يجب أن يتم الوفاء بها » قال على ذلك بلهجة رسمية كما لو أنه كان يردد نصاً حفظه عن ظهر قلب : « انظر ، إذا تعلمنا كيف نقول « نويت » قبل أن نقوم بفعل صالح ، سوف تنشرح قلوبنا لأداء الفعال الصالحة . كمسلمين علينا أن نؤمن بأن الله يعنى بالنوايا ، وليس بما تفعله حقًا ، إنما الأعمال بالنيات . فكيف مثلاً إذا ما تركنا الله ، لسبب من الأسباب ، نموت قبل أن نفعل شيئًا ما ؟ كمسلمين ، نحن نؤمن بأن علينا أن نشهد أمام الله بأننا ننوى عمل شىء ما قبل أن نعمله » .

« إن بإمكانى أن أحل مشكلات أخرى من دون أن أضطر لأن أقول « نويت » على أى حال ، ما الذى يمكننى أن أعرفه يا ترى ؟ فأنا لست متعلماً » .

الدخول إلى بيت برويز كان كالدخول إلى واحد من أقسام البازار المخصصة للتصنيع . أما مركز الضجيج والنشاط فكان يبدو أنه الأمهات الثلاث اللواتى تقوم كل واحدة منهن بترتيب الركن الذى خص أسرتها فى الفناء المربع . وكانت أن برويز تطبخ كمية أخرى من السمانو ، فى قدر هائلة الحجم وضعت فوق حجارة بالقرب من طباخ كاز من ماركة علاء الدين ، كان من الواضح أنه ترك جانبًا بسبب عدم قدرته على الإيفاء بالعمل المطلوب . أما الأم التى كانت تشرف على الغرف الواقعة إلى اليسار ، فكانت تغسل الثياب فى وعاء ملىء بالماء والصابون وضع بالقرب من الحوض الرئيسى . وكان من الواضح أنها تدير ظهرها عن قصد ناحية الأم التى

تخصها الشقة الخلفية ، والتى كانت تصرخ بعبارات غامضة فى اتجاهها . وكانت هذه الأم الثالثة صاحبة الشقة الخلفية ، مقبلة نحو الباب الخارجى آتية من سطحها ، حيث كانت تجفف الطماطم والتين فوق أوراق الصحف ، لكنها كانت قد توقفت عن النزول بعد عدة درجات لتنظر عبر كتفها وتعلق بثقل على المشهد الذى تراه . وكانت تحذر « أولئك الذين يرشون الماء الملىء بالصابون على زهور الناس الآخرين » بأن الله قد يرى ما يفعلون ويسامحهم عليه ، لكن الجيران لن يفعلوا . وكانت كذلك تحذر أولئك الذين يعرفون فوق أوانى السمانو ، بأنه حتى لو كان السياد لا يعرفون الفرق ، فإن الله يعرف بأن عرق الطبخ لا يشكل جزءًا من النذر .

مثل القوم الذين يشغلونه ، كان من الواضح أن الفناء يفتقر إلى هندسة وترتيب الحديقة التى يعرفها على منزله . فعند الجانب المحاذى للزقاق – حيث لا يعيش أحد – كان هناك بيت خلاء يقع إلى اليمين ، وليس ثمة ما يقابله إلى اليسار . ولئن كانت الأسرة القاطنة إلى اليسار تهتم بزراعة الزهور ، فإن الأسرة القاطنة فى الجهة اليمنى لا تهتم بذلك . العائلتان المقيمتان إلى اليمين وفى الخلف كانت تفضلان الطهو فى الخارج ، أما الأسرة القاطنة إلى اليسار ، فأقامت مطبخها فى الداخل . والناس هنا كانوا لا يبدون كبير احترام حين يتحدثون إلى بعضهم البعض ، أما النسوة فكان من الواضح أن أيا منهن لا تهتم بأن تبدى أى قدر من الحياء . ولم تكن أى من النساء تغطى وجهها ، اللهم باستثناء فتاة لا يزيد عمرها عن عمر على أو برويز إلا بسنوات قليلة ، وكانت تحضر سلاسل فواكه للتجفيف ، وهى مغطاة كليًا كما لو أنها كانت تحمى نفسها من سيل الشتائم الهابط عليها من لدن المرأة النارية من على السطح .

عندما دخل والد برويز، بذلت النساء جهدًا ما لتغطية أنفسهن ، أما المرأة التى تقوم بالغسيل فتابعت عملها وقد أمسكت بطرف شادورها بأسنانها . حال وصوله ، أمر الأب واحدًا من الصغار بأن يكنس الجانب المخصص لجلوسه قاصدًا إزالة الغبار . أما برويز فقد توجه حالاً لإحضار نارجيلة الأب لكى يدخنها هذا الأخير تحت سقف

خشبى . وكانت أولى الكلمات التى قالها الأب لبرويز « إننى بحاجة إليك » وبعدها ساد صمت طويل فى انتظار ما الذى سيقوله برويز . وأما هذا الأخير فقد جلس صامتًا وهو يركز كل طاقته فى وجهه بحيث ازدادت عينه حولاً . تابع الأب قائلاً : « إن الصبى الذى يعمل لدى مجنون . ومن هنا فإن من حقى أن أطلب من أبنى الوحيد المجىء إلى الفرن . لقد تعلمت الكتابة ومسك دفاتر الحساب . فإذا أمضيت سنوات أخرى فى المدرسة سوف لن تعود نافعًا للفرن ، وحين سأموت ستصبح متسولاً . هل تعتقد أنك سيد وابن مدرس مثل ضيفك ؟ إن الغربان لا يبيض لونها مهما غسلت نفسها » .

ما إن بدأ الحديث بين الرجل وابنه ، حتى حركت أم برويز الآنية من على الحجارة وحركت الحجارة نفسها جامعة إياها لكى تضائل النار بداخلها . ثم ، إذا أمسكت بشادورها بقوة بين أسنانها ، سارت بكل عزم وتصميم نحو المكان الذى يظله السقف وجلست مباشرة خلف المكان الذى وضع فيه زوجها حذاءه قائلة : « سأذهب من باب إلى باب لأغسل للناس . سأعجن لك العجين فى الفرن . سأرسل بناتى ليغسلن فى بيوت الآخرين . إننى مستعدة لإذلال نفسى بكل الأشكال إذا كان ذلك يتيح لابنى أن يصبح موظفًا فى الحكومة . ابنى الذى يمكنه أن يجمع فى رأسه بأسرع مما تجمع أنت على لوح حسابك ؟ » وكان من الواضح أن المحادثة كانت مؤثرة ومدروسة بعناية إلى حد أن والد برويز قد توقف عن نفخ الدخان فى نفس اللحظة التى توقفت فيها زوجته عن الكلام لتتركه يتحدث .

« موظف ؟ هذا كل ما كنت أريده ، ابنى يصبح موظفًا بائسًا ، موظف يعذب الناس لكى يرشوه .

كان برويز قد بدأ يتحرك مبتعداً بهدوء ما أن جلست أمه ، وتبعه على فى ذلك . وخلال ثوان كانا قد أصبحا معًا فى الشارع يسيران فى اتجاه النهر . قال برويز : « كما يقول المثل ، إنه نفس الحساء فى نفس الإناء ، بعد نحو ربع ساعة سيقول أبى : سوف نرى ، وسيكون ذلك نهاية الحديث لهذا اليوم » .

– « لم تقل لى ما الذى نذرت أمك من أجله ... » .

– « قالت إنها سوف توزع السمانو على السياد فى كل سنة ، لمدة ثلاث سنوات فى هذا الموعد إن نجحت فى امتحانات المدرسة الابتدائية وتابعت دراستى حتى المدرسة العليا ...» .

– « ممتاز ؟ إنك برهان حى على أن النذر أمر مجد . أنا أنذر بأن أذبح خروفًا وأوزعه على الفقراء فى مثل هذا اليوم من كل عام لمدة ثلاثة أعوام إذا ما نجحت فى المدرسة الثانوية واجتزت الامتحانات النهائية وتابعت دراستك الجامعية » .

– « موافق ، سوف نرى ، ولكنى لو احتجت لذلك سوف آتى وآكل الخروف كله وحدى ... » .

كان برويز قد قطف رمانة فبما هما يخرجان من بيته . أما على فقد أخرج سكينًا من جيبه واقتسما الرمانة معًا . جلسا بالقرب من النهر وراحا يرشقان لب الرمانة نحو مجرى الماء شبه الجاف ، والذى كانت صخوره مغطاة بالثياب وقطع السجاد التى كانت النسوة قد غسلنها فيما تبقى من ماء ضحل فى النهر . أما على ، بعد أن أعلن عن نذره ، فإنه لم يتمكن من أن يشعر شعور المتآمر ، ولقد فوجىء بأنه كان راضيًا كل الرضا عن ذلك الشعور .

* * *

من المعروف أن التعليم المدنى فى إيران بدأ فى الثكنات العسكرية ولم يحدث له أبدًا أن فقد فتنته المرتبطة بالتدريب العسكرى والاستعراضات العسكرية .

فنابليون الذى كانت فكرة تقليد الاسكندر الأكبر قد أغوته ، أرسل مدربين عسكريين إلى إيران قاصدًا تهيئة الإيرانيين لمساعدته فى حملته الكبيرة التى كان من المفروض أن تقوده من أوروبا إلى الهند البريطانية غير منطقة الشرق الأوسط . صحيح أن جيش نابليون لم يصل أبدًا ، لكن جيران إيران الشماليين الروس ، لم يبارحوا المنطقة أبدًا بعد أن تمكنوا من توسيع امبراطوريتهم لتصل حتى حدود

إيران . أما الإيرانيون فإنهم بعد حربين كاريتين ضد الروس ، قرروا أن يبنوا جيشًا على النمط الأوروبى ، وبدء وا بإرسال إيرانيين إلى أوروبا وباستيراد مدربين أوروبيين (وأطباء أوروبيين كذلك) إلى إيران . لقد مات بعض الطلبة الإيرانيين فى الخارج ، وعاد البعض منهم لكنهم لم يفيدوا الحكومة فى شىء . وأخيرًا ، فى العام ١٨٥١ قررت الحكومة الإيرانية أن تؤوى دراسة العلوم الأوروبية تحت سقف الوطن . وهكذا أسست الحكومة مدرسة بوليتكنيك ، زودتها بأساتذة نمساويين ، وبروسيين (كانوا كلهم يدرسون باللغة الفرنسية) . وكان من المحتم على المدرسة أن تنحو فى التدريس نحوًا عسكريًا، فكان أن راح ثلاثة من أصل المدرسين الستة يدرسون « علوم الفروسية والمشاة والمدفعية » .

ما استطاع خريجو البوليتكنيك إلحاق الهزيمة بروسيا . لكن الشاه ووزراءه رأوا بإمكان التعليم الجديد أن يؤمن للحكومة المركزية مكاسب أخرى فالمتخرجون الحائزون على التعليم الجيد هم بالتأكيد من رجال النظام ، مثلهم فى ذلك مثل الكتبة الذين كانوا قد تلقوا العلم فى المستشاريات العتيقة . إنهم مدينون للحكومة ، وكانوا فى جميع الأحوال يمتلكون مهارات لا يمكن لأحد غير الحكومة أن يشتريها . كانوا أداة للمركزة ، نخبة جديدة ، وقادرين على استخدام التقنيات الحديثة التى يمكن للحكومة المركزية ، بواسطتها أن تسيطر على البلد وتطبعه بالطابع الذى تشاء .

وعلى أى حال ، فإن الإيرانيين تعلموا من مدرسيهم الناطقين بالفرنسية أكثر بكثير من مجرد معرفة حساب سمت قنابل المدافع ، والمحاسبة على عمودين . لقد تعلموا أيديولوجيات القرن التاسع عشر الأوروبى المتعلقة بالقومية والتقدم . تعلموا أن على « الشعب » أن يوحد نفسه فى أمة ، دولة واحدة ، تنبع حكومتها من الشعب وتعبر عن مصالحه المشتركة . إن هذا الإحساس بالمصلحة المشتركة والتضحيات التى يتطلبها ، لا يمكنه أن يصل إلى الجماهير إلا بفضل التعليم الذى بات ينبغى سحبه من أيدى الملالى الذين يدينون بالولاء للمؤسسة الدينية أكثر مما يدينون به للأمة (هنا ، فى مجال ترجمة النمط التقدمى الأوروبى ، بدا وضع كلمة « ملا » مكان « قسيس » أمرًا ملائمًا للذهن الإيرانى ، بالنظر إلى أن الملالى كانوا - حتى العام ١٨٥١ - يسيطرون عمليًا على كل أنماط التعليم المنظم المتوفر فى إيران) . وتبعًا

لذلك النمط ، سيكون من شأن الشعب الإيرانى الذى شملته التربية والتعليم ، أن يكون مستعداً للتضحية من أجل إقامة حكومة تنتمى إليه وتخصه ، كما سيكون من شأنه أن يتحول إلى أمة حقيقية ، تدين باستقلالها لقوتها الخاصة ، أكثر مما تدين به لعارض جغرافى كان هو الذى جعلها أشبه بشطيرة واقعة بين روسيا القيصرية والهند البريطانية .

الشاهات الذين حكموا إيران خلال القرن التاسع عشر والذين كانوا قد حققوا توليفة مدهشة تجمع بين الجشع والإسراف وبين ما يقرب من الإفلاس ، لم يوافقوا على ذلك بأى شكل من الأشكال . فخطوط البرق ، والطرقات المشقوقة والبنادق من طراز ماكسيم مكنتهم من جمع المزيد من الضرائب ، وهذا شىء لا تحققه لهم مفاهيم السيادة الشعبية . وهكذا راح المثقفون الإيرانيون الجدد يلتفون فى جمعيات سرية انضم إليهم فيها العديد من رجال الدين الليبراليين ، وراحوا معًا يقرءون الصحف الإيرانية المحظورة التى كانت تطبع فى كلكوتا ولندن وإسطنبول .

عند نهاية القرن راح عدد من أولئك المثقفين يطالب بأن يكون للدولة « قانون أساسى » ، دستور يحدد حدود سلطة الحكومة . لعل الوجه النمطى الذى يعبر عن ذلك الجيل ، هو مستشار الدولة ، الذى راح بين العام ١٨٨٢ - ١٨٩٦ يوزع وقته بين مناصب حكومية متوسطة وبين السجن . لقد كان مستشار الدولة رجل إيمان إسلامى حقيقى ، أما تجربته كقنصل لإيران فى " تفليس وسانت " " بطرسبرج " وبومباى ، فقد جعلته يضيف إلى معتقداته الدينية تبجيلاً خاصًا للقطارات وللتربية ، وكذلك لمسألة استحداث قوانين يضمها الدستور . كتب مستشار الدولة يقول : « من نافلة القول أنه ما من أمة - مسلمة أو غير مسلمة - يمكنها أن تستمر مستقبلاً من دون أن يكون لها قانون دستورى . إن الجماعات العرقية المتنوعة التى تعيش فى إيران لن تصبح شعبًا واحداً إذا أتى القانون ليساند حقها فى حرية التعبير وتكافؤ الفرص التعليمية » . والحال أن المثقفين الإيرانيين الذين كانوا يفكرون مثل مستشار الدولة كانوا أقل عدداً من أمثالهم مناصرى الدستورية الليبرالية فى مصر وتركيا . وكذلك فإن قضيتهم كانت أقل أملاً من قضية أولئك . لكنهم مع ذلك تمكنوا خلال العام

١٩٠٦ ، إبان الانفجار الشعبى الذى تلا القبض على خطيب شعبى ، ومقتل واحد من السياد يوم ١١ تموز (يوليو) تمكنوا من أن يقودوا أول ثورة دستورية ناجحة فى الشرق الأوسط .

إنه لمن الأسهل علينا أن نفهم لماذا خسر الشاهات ، من أن نفهم لماذا ربح الدستوريون . فالحال أن إفلاس الدولة المالى والأخلاقى كان إفلاساً شاملاً فالتجار الإيرانيون ، الذين كانوا قد انخرطوا فى التجارة العالمية ، كانوا يتوقعون أكثر لكنهم ربحوا أقل ، وخطوط التجارة كانت غير آمنة ، والتجار أنفسهم كانوا غالبًا ما يتعرضون لهجوم مسئولى الحكومة الساعين وراء الاستيلاء على أموال تعوضهم عن يأسهم من استعادة النفقات التى كانوا قد بذلوها من أجل شراء مناصبهم من الشاه . أما الملالى ، الذين كانوا فى الوقت نفسه ناطقين تقليديين باسم المضطهدين ، وأعضاء فى تلك النخبة التى كان يهددها ضعف الحكومة أمام الأجانب ، وتجاوبها مع أساليب التعليم الأجنبية ، هؤلاء الملالى كانوا يشعرون أن مستقبل إيران كدولة إسلامية بات موضع الشك . وحين حدث الانفجار ، كان عدد كبير من الناس يعلم ما الذى لا يريده ، كان لا يريد تحمل المزيد من القمع ، كان لا يريد شاهاً يمارس كل حريته فى الحصول على المال الذى يريد عبر بيع التنازلات التى تطال كل شىء من التبغ إلى إسطوانات الفوتوغراف ، للاقتصاديين الأجانب ، وكان الناس لا يريدون بلداً تبدو حكومته المركزية أضعف من أن تحمى منتجات البلد من منافسة المنتجات الأجنبية ، أو أضعف من أن تحمى دين البلد من التدخلات الغربية .

خلال النصف الأول من العام ١٩٠٦ ، وبعد أن جلد تجار السكر ، ولجأ المحتجون من طهران إلى مزار الشاه عبد العظيم ، كان ثمة شعور عام بأن الإصلاح إنما يعنى إقامة « دار عدل » تطبق الشريعة الإسلامية فى طول إيران وعرضها . ولكن حين فشلت الحكومة فى تحقيق وعدها بإقامة هذه المؤسسة ، وقتل السيد يوم ١١ تموز (يوليو) ، عمد العديد من الملالى إلى ترك العاصمة ملتجئين إلى حرم " قم " يرافقهم عدد من التجار والحرفيين . وكذلك تمكن عدد أكبر من التجار والحرفيين من اللجوء إلى حرم أكثر أماناً ، وهو المقر الفخم الذى كانت تقيم فيه البعثة البريطانية . والغريب فى الأمر أن الجمهور العريض الصاخب الذى ملأ المقر أخلد

إلى الهدوء والانتظام ، وشكل لجانًا من كبار السن من أجل الإشراف على شئونه ، وبما أن عدد الجمهور اللاجيء بلغ نحو ١٤ ألف شخص ، راحت اللجنة بعد أسبوع واحد لا تقبل إلا بالطلاب والأساتذة الآتين من مدرسة البوليتكنيك ، أو من المدارس المؤسسة حديثًا لتدريس العلوم الزراعية والعلوم السياسية .

مع وصولهم قدر لرجال التعليم الجديد أولئك أن يحوزوا أول فرصهم لتعليم الأمة ، ولقد نجحوا فى ذلك إلى درجة فاقت ماكان قد تصوره أبناء الأجيال الأولى من خريجي البوليتكنيك ، الذين كانوا قد عملوا فى المناجم وفى المدفعية بعد دراستهم كتب النصوص الفرنسية . والملفت هنا أنه على عكس ما كان الأمر بالنسبة إلى العديد من المحتجين ، كان الطلاب المنتمون إلى التعليم الجديد يعرفون حقًا ما الذى يريدونه ، ويقول واحد من المشاركين الإيرانيين فى ذلك التحرك ، إن الطلاب ما إن كانوا يصلون إلى داخل حرم المقر البريطانى ، حتى يحولوا التجمع إلى « مدرسة فسيحة لدراسة العلوم السياسية » ، ويبدلوا الشعور السائد بالغضب على الفساد والوهن وانعدام الأمن فى النظام إلى مطالبة بأن يكون هناك دستور مدون يعطى السلطة لمجلس منتخب . فى الخامس من آب (أغسطس) ١٩٠٦ ، أذعن مظفر الدين شاه فى نهاية الأمر . وفى شهر تشرين الأول (أكتوبر) من العام نفسه اجتمع المجلس الوطنى المنتخب حديثًا . وفى شهر كانون الأول (ديسمبر) التالى ، تم تدوين الدستور الجديد وأرسل على عجل إلى الشاه المريض مرضًا ميئوسًا منه ، لكى يوافق عليه . وفى الثلاثين من كانون الأول (ديسمبر) فى نفس العام ، قبل أيام قليلة من وفاته ، وضع الشاه توقيعه على القانون الجديد .

عيسى صديق ، المؤرخ الأبرز للتعليم الإيرانى الحديث – والذى كان فى الحادية عشرة من عمره حين تمت المصادقة على الدستور – يتذكر كيف أن أحداث ١٩٠٦ كللت بالغار والشهرة مناصرى التعليم الحديث . وعيسى نفسه خبر عملية التغيير وشهد بنفسه بعض الأحداث الدرامية التى أحاطت بها . كان أبوه تاجرًا عرف – مثله فى بذلك مثل العديد من أعيان البازار – كيف يقوى علاقاته بالمؤسسة الدينية عبر زواجه من ابنة أحد الملالى البارزين ، ومع هذا فإن أباه كان لديه عدد من الأصدقاء

الليبراليين الذين أقنعوه بإرسال عيسى إلى واحدة من المدارس التى توفر لطلابها تعليمًا جديدًا ، وهكذا ، بالإضافة إلى قدر جيد من قواعد النحو العربى والمواد الدينية التقليدية (بما فى ذلك المنطق الأرسطى) ، درس عيسى الفرنسية ، والميكانيكا والجغرافيا على النمط الغربى ، والرياضيات على النمط الغربى كذلك .

من بين أبرز أصدقاء أبيه الليبرالين ، كان هناك جار قريب ، من أصفهان يعمل واعظًا ويحمل اسم جمال الدين ، كان هذا الرجل ملا فى لباسه وفى تعليمه ، لكنه كان فى حقيقة أمره رجلاً ، رأى عيسى فيما بعد ، أنه ضئيل الاهتمام برسوم الدين أو أنه لا يملك إيمانًا دينيًا على الإطلاق . لقد سحر عيسى باكرًا بحرارة ذلك الرجل وانفتاحه وتواضعه، ثم خاصة ، بفصاحته، وبعينيه السوداوين وقفطانه القاتم ، ولحيته السوداء الكثة . وهكذا كلما كان جمال الدين يتوجه إلى مسجد قريب للخطبة فيه ، كان عيسى ينضم إلى المؤمنين الذين كانوا يتجمعون للإصغاء إليه ، ويتدافعون لتقبيل يده وكتفه وعباء ته . كان جمال الدين من الخطباء الداعين إلى الثورة ، وكان من العلانية فى دعوته بحيث إن الشاه عمد إلى سجنه فى العام ١٩٠٨ ، ثم جرى خنقه وهو فى سجنه .

فى السادس والعشرين من كانون الأول (ديسمبر) ١٩٠٩ ، التحق عيسى صديق بكلية البوليتكنيك . لقد حدث له مرارًا أن تعرض وهو فى طريقه إلى المدرسة للسخرية والاستهجان من قبل عدد من الباعة الذين لم يكن التعليم الجديد يروق لهم . لكن عيسى كان تلميذا نجيبًا . فما كان منه إلا أن ضاعف من جهوده ، وهكذا عبر سيطرته التامة على حصيلته من الهندسة والجبر والجغرافيا والطبيعيات والكيمياء وعلم الخرائط والفرسية – التى لم يكن منها بد – ، أضحى « تلميذًا أول » فى صف كان الكثير من طلابه – وبكل تأكيد – أكبر منه سنًا . وهو حصل بفضل امتحان مفتوح على منحة دراسية ضمن مجموعة من الطلاب قررت الدولة إرسالها إلى فرنسا . وهكذا ما إن حلت نهاية تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١١ حتى كان عيسى يدخل المدرسة الثانوية فى فرساى .

فى فرساى ، أخذ عيسى يمضى كل دقيقة صحو فى الدراسة . وكما يروى لنا فى مذكراته بمرح ، لم يكتف بأن يحب التعليم ، بل كان يريد أيضًا الحصول على الاحترام الذى يتمتع به رجال العلم عادة . وكان لا يزال يغيظه اكتشافه أن القوات الروسية كانت تسيطر على أقاليم من الأراضى الإيرانية التى عبرها فى طريقة إلى أوروبا ، ومن هنا كان يظهر أن إحساسًا تملكه بأن له مهمة يؤديها من أجل إيران يشكل أحد دوافعه . ولقد درس عيسى أيضًا بحماس ، لأنه كان يعتقد أن النجاح فى المدرسة هو الذى سوف يتيح له أن يساعد أباه ، الذى كان قد تعرض لخسائر عديدة فى عمله نتيجة لضرب الثورة – وهى ثورة كانت تكمن حينًا وتشتعل أحيانًا – لكنها أبدًا لم تصل إلى نتيجة قاطعة . كان عيسى ولدًا طيبًا يعرف لماذا يريد أن يكون طيبًا .

فى فرنسا عاش عيسى وحيدًا . ومن كافة الكتب الفرنسية التى راح يقرؤها كان يفضل أكثرها شجنًا : « أتالا » ، و« رينيه » ، ولاسيما الترجمة الفرنسية لرواية غوته ، أشجان الشاب فرتر » (*) التى قرأها مرات عديدة . وكان مدرس الإنشاء الفرنسى يسعى لإقناع عيسى بأنه إنما يدرسه المنطقة الأسمى للذهبية الفرنسية ، ويعترف عيسى فى قدراته بأنه ظل طوال حياته يشعر بنفاد صبره إزاء الأشخاص الذين لا يتبدون له « منطقين » . فى كانون الثانى (يناير) ١٩١٤ اجتاز عيسى امتحان البكالوريا بنجاح ، وشكل له ذلك منعطفًا أساسيًا فى حياته . حتى ذلك المنعطف كان عيسى يشعر أن الأوروبيين – من أمثال رفاقه الفرنسيين الذين كانوا يستخفون بالإسلام هو ويصفونه هو نفسه بالتوحش – كانوا نصف محقين فى نظرتهم الدونية إلى الإيرانيين . أما الآن فها هو قد اجتاز امتحان « هم » ، جنبًا إلى جنب مع أفضل طلابهم ، وحاز درجة ممتازة فى الرياضيات ، مثلما سيفعل العديد من الطلاب الإيرانيين الموهوبين الذين سيدرسون فى الخارج طوال العقود السبعة التالية .

(*) ترجمها أحمد حسن الزيات إلى العربية عام ١٩٢٥ بعنوان : آلام فرتر .

بعد البكالوريا بدأ عيسى بدراسة الرياضيات في جامعة باريس ، وخبر للمرة الأولى مغريات النمط الفرنسي للعيش « رحت ألتذ بمراقبة وجنات النساء الفرنسيات التى تضاهى البدر جمالاِ واكتمالاً » كما كتب ، ولكنه فى كل مرة كان يصل فيها إلى حافة « هاوية » التورط ، كانت هناك صرخة تندلع فى داخله وتدفعه إلى التراجع . والحال أنه كان أكثر انشغالاً من أن يترك نفسه تندفع إلى وراء أهوائها . فالحكومة الإيرانية التى وصلت ماليتها إلى الحضيض ، لم تكن ترسل إليه النقود بشكل منتظم . بعد ذلك وبفضل الحاصل فى عدد المعلمين بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى ، تمكن عيسى من الحصول على وظيفة فى مدرسة ثانوية لتدريس الرياضيات واللغة الانكليزية (التى دفعته عصاميته ، وولهه بالمعرفة إلى تعلمها فى دروس إضافية فى فرساى) .

فى العام التالى حصل عيسى على وظيفة أفضل ، حيث أصبح أستاذاً للغة الفارسية فى جامعة كامبريدج بانكلترا ، تحت إشراف إ . ج . براون ، الذى كان أكبر دارس للحضارة الفارسية فى أوروبا ، ولقد انبهر عيسى انبهاراً حقيقيًا بنمط التعليم فى الجامعات الإنكليزية ، بأرواب أساتذتها ، وترتيبات ساعات التعليم فيها وبنمط تشجيبع الصداقة بين الطالب والأستاذ على عكس ما كان يحدث فى الجامعات الفرنسية وبخاصة الأسلوب اللا إيرانى فى إثارة اهتمام الطلاب بالجمعيات التطوعية ، مثل النوادى ومسابقات الزوارق التى تعود الطلاب على « التعاون وبذل الجهود المشتركة » . وكان عيسى – بكل تأكيد – يجتهد من أجل تحسين أوضاعه يوميًا . وهكذا راح فى أوقات فراغه يدرس الرياضيات العليا تحت إشراف الأستاذ الشهير ج . هـ . هاردى ، كما سعى لتعليم اللغة الألمانية . ثم شرع بملاقاة الأناس « الملائمين » ؛ وهكذا قيض له فى العام ١٩١٧ أن يلتقى ببرتراند راسل وبالشاعر روبرت بريدجز .

فى الوقت نفسه بدأ عيسى يقلق بشأن تحسين أوضاع الآخرين . وهكذا ظهرت لديه الرغبة فى تأسيس جامعة كامبريدج فى إيران ، لكنه وجد أن تقاليد داروين وميلتون ونيوتن ، لن يمكنها أن تثبت أقدامها فى إيران ، إلا عبر جهود يبذلها ألوف الدارسين على مدى قرون عديدة من السنين . وبدأ يشعر أن التعليم فى إيران يجب

أن يبنى انطلاقًا من القاعدة . أما اهتمامه الجديد بالتعليم فقد قاده إلى رصد أوضاع المدارس الابتدائية والثانوية فى منطقة كامبردج . وقرر فى الوقت نفسه أن يتواصل مع الجمهور البريطانى فبدأ يكتب رسائل إلى صحيفة « مانشستر غارديان » ينتقد فيها الدور الذى تلعبه روسيا فى إيران ، وفى نهاية الأمر أخبره ناظر الخارجية البريطانية السير " إدوارد غراى " ، أنه إنما يسىء برسائله إلى العلاقات بين الحلفاء ، وأن عليه أن يختار بين الوقوف عن كتابة الرسائل أو مغادرة انكلترا .

فى جميع الأحوال كان عيسى قد مل أوروبا ، وهكذا عاد أدراجه إلى باريس حيث اجتاز امتحان الإجازة (مايقرب الماجستير) فى العام ١٩١٨ ثم عاد إلى إيران . وكانت أول مهمة كلف بها ، مهمة تنظيم التعليم الابتدائى والثانوى فى مدينة رشت والإقليم المحيط بها . وكانت رشت فى ذلك الحين مركزًا كبيرًا للتجارة الإيرانية ، ومنطقة تكثر فيها « الثروة البحرية» حسبما تذكر الكتب المدرسية . وفى ذلك المكان أدرك عيسى – كما فعل العديد من المثقفين المنتمين إلى جيله – أن الثورة الدستورية كانت قد تحولت إلى فوضى عارمة . وكان يسيطر على الإقليم المحيط برشت فى ذلك الحين زعيم يدعى كوتشيك خان ، وهو عملاق زادت هول منظره ملابس رجال العصابات الروسية الطابع التى كان يرتديها ، والشارب الضخم ، والسمة التى تشبه سمة " كاسترو " بلحيته وشعره الكث . كان " كوتشيك خان " مثاليًا ، ولربما كان أيضًا وطنيًا ، لكن مساعديه الرئيسيين كانا ماركسين عقائديين . وكان الانكليز يعتبرونه دمية فى يد روسيا السوفياتية .

فى صيف العام ١٩٢٠ تمكن كوتشيك خان من احتلال رشت واعتقل عيسى صديق . بعد ذلك عمد مساعدو " كوتشيك خان " ، بعد أن شرحوا المثل العليا التقدمية التى يحملها زعيمهم حول كافة المسائل ولاسيما حول التعليم ، عرضوا على "عيسى" أن يتولى وزارة التربية فى حكومة الإقليم المؤقتة التى أقاموها . عندما استمع إلى عرضهم ظل صامتًا بضع دقائق ، وبعد ذلك عبر عن «شكره الجزيل » لعرضهم الكريم ، لكنه قال إنه غير قادر على تصديق وجود نزعة وطنية لدى حركة لديها مستشارون أجانب (روس سوفياتيون هنا) . وقال لمساعدى كوتشك خان : « إننى أفضل الشرف

على الحياة » وإنه طالما كان قد قبل منصبًا عينته فيه حكومة طهران ، فإن قبوله بمنصب عرضته عليه حكومة أخرى سيكون من شأنه أن يضع نهاية لإحساسه بالشرف . وكانت خاتمة الحكاية أن رجال كوتشيك خان أطلقوا سراحه .

عاد عيسى إلى طهران التى كان يبدو على حكومتها المركزية - الضائعة إلى ما لا نهاية فى أزمات وزارية - أنها غير قادرة حتى على استعادة السيطرة على أقاليم يسيطر عليها رجال من أمثال كوتشيك خان ، ثم ذات صباح فى شهر شباط (فبراير) ١٩٢١ أبلغه طباخه وهو يتناول إفطاره أن طابور « القوزاق » الإيرانى قد دخل طهران . هتف عيسى صديق إلى وزارة التربية فلم يأته أى رد . عند ذلك توجه إلى الشارع ، حيث شاهد دورية تابعة للقوزاق الإيرانيين وهم عبارة عن طابور كان قد فقد منذ زمن بعيد ضباطه الروس التابعين للقيصر ، والذين كانوا قد تولوا تدريبه ، لكنه حافظ مع ذلك على قبعاته وثيابه الطويلة المربوطة بأحزمة كان القوزاق الروس قد أعطوها له . ما كانت الصحف قد صدرت ذلك اليوم . أما جيران عيسى فلم تكن لديهم أية فكرة عمن يقود طابور القوزاق ، أو عما يريده هؤلاء حقًا .

وفى اليوم التالى ظهر بيان علق على جدران منازل المدينة وأسوارها وقد بدأ نصه بعبارة « أنا أمر » وحمل توقيع « رضا ، قائد طابور القوزاق التابع لصاحب الجلالة الإمبراطورية ، والقائد الأعلى » . وخلال شهر تم تشكيل حكومة جديدة شغل رضا فيها وزارة الحربية ، أما وزير التربية الجديد فقد عين عيسى صديق فى منصب رفيع فى وزارته . وبدا الآن واضحًا أن عيسى كان حكيمًا فى رفضه لعرض رجال كوتشيك خان ، وفى تصرفه تبعًا لتصرف التلميذ الجيد الذى كان قد تدرب عليه زمنًا وتدريجيًا ، لكن بشكل مؤكد عمدت غالبية رجال التعليم الجدد إلى محاكاة عيسى صديق فيما فعله وراحوا يتطلعون إلى الحصول على مناصب فى إدارة النظام الجديد . فـ « الرجل على صهوة الحصان » وصل . بالنسبة إلى المثقفين الليبراليين لم يكن القادم الجديد هو المثال الذى بحثوا عنه ، ولكن لا شىء أفضل كان قد عرض عليهم إعلان الدستور فى العام ١٩٠٦ . وبدا ذلك كله سيئًا . لكن من ناحية أخرى فإن رضا كان قد بدأ يحكم حقًا ، كان يحكم مثل رجل معتل صهوة الحصان - مثل

عملاق يقف في الوسط (أو إلى اليمين تبعًا لوجهة النظر التي تنظر منها إليه - ، وذلك من أجل مجابهة كوتشيك خان ، عملاق اليسار). فيتا ساكفيل - وست ، ومن عرفته في تلك الآونة كتبت عنه تقول : « في ظاهره كان رضا رجلاً مثيراً للقلق ، يبلغ طوله ستة أقدام ، سيء التصرف ، كبير الأنف منسدل الشعر وضخم الفك ، كان يبدو ، في الحقيقة ، ما كانه في الواقع : جندي قوزاقي . ولكن لامراء في أنه كان ذا حضور إمبراطوري » . والحال أن رضا أصبح في العام ١٩٢٦ ملكًا على إيران وتوج نفسه تحت اسم رضا شاه . كان من ذلك النوع من الطغاة الذين تعطيهم سيطرتهم الشاملة على الحكم قدرة على ممارسة نوع من المساواة : فمثلاً لم يكن يتردد في إلقاء أواني الطعام الفاسد فوق رءوس مسئولي الجيش الغشاشين على مرأى من المجندين ، وحين كانت الجياد تطلق برازها خلال العروض العسكرية ، كان الخوف من غضبه يدفع كبار الأعيان والجنرالات لأن يخروا على ركبهم قصد تنظيف الأرض قبل حضوره .

إيران التي أضحى رضا شاه ملكًا عليها ، كانت بلداً هائل الاتساع تبلغ مساحته بشكل إجمالي مساحة القسم الواقع إلى الشرق من المسيسيبي في الولايات المتحدة الأمريكية ، أما عدد سكانه فكان بالكاد يبلغ الاثني عشر مليونًا والغالبية العظمى من هؤلاء كانوا مزارعين يعيشون في آلاف القرى الصغيرة المنتشرة في طول البلاد وعرضها ، والتي كان معظمها يباع ويشترى بأكمله من قبل الإقطاعيين . وكان لكبار الإقطاعيين هؤلاء وكلاء يمثلونهم في قراهم ، كما أنهم كانوا قد جعلوا لأنفسهم - وبكل عناية - أصدقاء يمثلونهم في « بلاط » الملك ، ذلك البلاط الذي كان أشبه بعالم غريب يضم أقرباء الملك ، والشعراء المداحين ، والسمار ، والأطباء ، و« الحكماء » الرسميين الذين كانوا جزءاً أساسيًا من الحياة الإيرانية على الدوام ، أما « زعماء أهل القبائل » (وكان معظمهم بدواً بشكل جزئي فقط حيث إنه كانت لهم مناطق رعي شبه ثابتة في الصيف وفي الشتاء) فكانوا يحرصون على أن يكون لهم أصدقاء في البلاط » . وكان الملوك (ثم البرلمانات اعتباراً من العام ١٩٠٦) قد أدركوا أنهم فيما كان بإمكانهم - أحيانًا - أن يستخدموا القوة القاهرة

فى التعامل مع بعض أولئك الأعيان والاقطاعيين وزعماء القبائل ، ما كان بإمكان الحكومة المركزية فى طهران إخضاع أولئك السادة دونما رضا العظمى منهم ، والدعم الفعال من بعضهم على الأقل ، فحكومة طهران ما كانت طاعتها مضمونة إلا من جانب شعراء البلاط المداحين . بيد أن الزعماء المحليين الأقوياء كانوا بدورهم يحتاجون إلى الحكومة . والحكومة - عبر لجوئها فى المناسبات إلى العنف المريع - كان بإمكانها أن تحافظ على ما يكفى من النظام الذى يمكن النخب المحلية من مواصلة البقاء على الرغم من الصراعات المتجددة التى كانت تنشب فيما بينهما ، وعلى الرغم من خطر العصيان الذى كان يأتى من الأسفل .

وكانت الحكومة المركزية تجد العون فى محاولتها لفرض السلطة ، من لدن نخبة بيروقراطية كانت تتألف - أيام رضا شاه - من مزيج من الأسر البيروقراطية القديمة ومن رجال حازوا تعليما جديداً . وكانت تلك النخبة البيروقراطية تضم جنرالات رفيعى المستوى ، وموظفين ماليين كباراً ، وكان غالبًا ما يحدث لأولئك الجنرالات أن أن يصبحوا حكامًا للأقاليم . والواقع أن حكومة مركزية تضمن النظام العام ولا تفرض الضرائب فرضاً تعسفياً ، كان بإمكانها عادة أن تحصل على دعم من قبل رجال البازار النافذين الذين كانوا شديدى الإدراك ، من ناحية لحاجتهم لأن يكونوا من البعد عن السياسة بحيث يتمكنون من البقاء رغم تقلب العهود ، ومن ناحية ثانية لقدراتهم على شل اقتصاد أى نظام يحاول أن يجعل حياتهم التجارية عسيرة الاحتمال . وخلال العهد الذى وصل فيه رضا شاه إلى العرش ، كانت توجهات ثقافية مختلفة قد بدأت تظهر فى صفوف هذه النخب ، لاسيما لدى كبار الموظفين المدنيين ، وكبار التجار والإقطاعيين . كان بعضهم أكثر اهتمامًا من البعض الآخر مثلاً باقتناء البضائع الغربية أو ارتداء الثياب الأوروبية ، على الرغم من أنه نادراً ما كانت هناك علاقة واضحة بين الثروة والمهنة ، والظاهرة التى كان يطلق عليها اسم ظاهرة « التغريب » .

فى المدن ، فى موقع أدنى من موقع كبار التجار وأهل البيروقراطية العليا ، كان ثمة « نوع من وسيط الناس » ، مثل أصحاب الحوانيت والحرفيين والمحاسبين

وموظفي الحكومة . وفي موقع أدنى من هذا « الموقع الوسيط » كان هناك الشغالون الذين كانوا في بعض الأحيان عبارة عن عمال موسميين ينتقلون بين المدينة والقرية وفي أحيان أخرى ، مقيمين دائمين في المدينة يعملون كجامعي نفايات وكعمال يدويين ، أو في العديد من المهن « غير المحترمة » . وهذه الجماعات كانت بالطبع بين الفئات الأقل حيازة توجهات ثقافية غربية - لم تكن تتمثل بالنسبة لهم إلا في صورة البضائع الكمالية الفاخرة - اللهم إلا إذا حدث لبعضهم أن ارتادوا واحدة من المدارس التبشيرية ، أو عاشوا فترة في المنطقة المسلمة من الامبراطورية الروسية أو ماشابه .

على تماس مع كل هذه الجماعات كان هناك الملالي - أي رجال الدين الشيعة وكان معظم هؤلاء يتحدرون من أسر دينية ، وكان بعض تلك الأسر شديد الثراء . بينما كان البعض منهم شديدي الفقر يضطرون للعمل بالزراعة لأن قراهم ما كان بإمكانها أن تتحمل أعباء رجال دين لا يعملون . في المدن كان الملالي يحصلون على جزء هام من مدخولهم بفضل التبرعات الدينية والنذور التي كانوا يكرسها - في أغلب الأحيان - أناس أثرياء ، خصيصًا من أجل تقديم الإعانة لرجال الدين الفقراء ، من بين أولئك الملالي كان الأكبر قيمة هم آيات الله . وكان آيات الله غالبًا ما يتزاوجون مع أسر كبار التجار ، وفي بعض الأحيان مع أسر كبار الإقطاعيين ، لكنهم نادرًا ما كانوا يخالطون التجار أو الاقطاعيين من ذوي الثقافة « الغربية » . أما التزاوج بين آيات الله وبنات النخبة الجديدة المثقفة الناتجة عن التعليم الحديث ، فكان نادرًا جدًا .

ضمن إطار التغييرات التي أحدثها خلال سنوات حكمه الخمس عشرة ، تمكن رضا شاه أن يوفر للمثقفين الجدد من أمثال عيسى صديق ، بعضًا مما كانوا يتطلعون إليه . فهو في المقام الأول استعاد إيران من الفوضى وأعاد إخضاعها للحكومة المركزية . وقبل أن ينتهي العام ١٩٢١ ، كانت هامة كوتشيك خان ، الذي كان السوفيات قد كفوا عن الاهتمام به ، معروضة في طهران . فالحال أنه لم يكن ثمة مكان لأكثر من عملاق واحد على مسرح السياسة الإيرانية . وخلال السنوات التالية ، نشر رضا شاه الأمن والنظام في كافة الأقاليم ، وطرد القوات الغريبة ، وأرغم الحكومات الأجنبية على التعامل مع إيران تعامل الند للند . ويروى أنه ذات

مرة قطع علاقاته الدبلوماسية مع فرنسا لمجرد أن صحيفة فرنسية نشرت رسمًا كاريكاتوريًا يمزج بين كلمتى Chat (قط) و Shah (شاه) . وتحت إمرته راح رجال النخبة الجدد يبنون رموز التقدم والوحدة الوطنية التى كانوا يحملون بها طوال أكثر من نصف قرن . فإذا بهم يشقون الأنفاق عبر سفوح الجبال التى تحيط بالهضبة الإيرانية ، كما أقاموا سدودًا من الرمل والأسمنت عبر الصحارى غير المستقرة الواقعة فى قلب الهضبة ، وبنوا خط السكة الحديدية عبر إيران ، الذى كان القنصل الإيرانى الأسبق مستشار الدولة قد حلم ببنائه قبل عدة عقود .

بيد أن رضا شاه لم يكن - بأى حال من الأحوال - « واحدًا منهم » . فتعليمه كان بسيطًا ، إلى درجة أن رجال التعليم الحديث حين يذكرون خطبه فى مذكراتهم ، لا يتورعون عن إبداء ارتباكهم من « البساطة » القصوى التى كانت تطبع أسلوبه فى الحديث . لكنه مع ذلك قبل تحقيق العديد من أهدافهم : قبل سن الشرعة الدستورية الجديدة التى دونوها له ، وبإنشاء المصانع للصناعات الخفيفة التى راحوا يديرونها لحسابه ، وقام بخطوات متقدمة فى اتجاه تحرير المرأة ، وخاصة عبر إلغاء الشادور الإجبارى الذى كان يرعب التقدميين . بيد أن تلك الإجراءات كلها فرضت بعنف وقسوة جعلا الرجال الجدد يشعرون بالارتباك حتى وإن قالوا فى ذلك الحين أن شيئًا من القسوة كان ضروريًا على أى حال . ففى منتصف شهر تموز (يوليو) ١٩٣٥ ، تدفقت الجماهير الغاضبة إلى باحة ضريح فى مدينة مشهد ، هو مقبرة الإمام الرضا ، شقيق فاطمة التى يقع ضريحها فى قم ، والذى يعتبر بالنسبة إلى الشيعة أقدس مقام فى إيران كلها . لقد أتت تلك الجموع يومها لكى تصغى إلى الخطباء يهاجمون سياسات رضا شاه . وحين رفضت الجموع التفرق ، ركز جنود رضا شاه المدافع الرشاشة فوق سطوح مشرفة على البارحة وفتحوا النار . وقتل يومها أكثر من مائة شخص ، ومن بينهم ثلاثة جنود كانوا قد رفضوا ضرب الجموع بالنار ، فأعدموا من فورهم . وكانت النتيجة أن عهد رضا شاه لم يعرف بعد ذلك تظاهرة دينية معادية ذات حجم يذكر .

فى ذلك الحين بدا واضحًا أن الشاه والمثقفين الجدد يعيشون فى التحام فيما بينهم غير مريح . فبعض المثقفين الجدد راح يرفض خيانة مُثُل العام ١٩٠٦ العليا ، ورفض أن يشغل المكان المخصص فى المسيرة القيصرية الوطنية حتى وإن كان يعرف أنها تسير فى الوجهة التى يريدها . هؤلاء اقتيدوا إلى السجون وإلى المنافى أو انتحروا كما فعل رجل القانون الذى كان قد سن شرعة رضا شاه الجديدة بنفسه. ومع هذا فإن الأكثرية قبلت بالأمكنة التى خُصِّت بها فى النظام الجديد ، وكانت مكافأتها المالية على ذلك كبيرة . رجال تلك الأكثرية كانوا هم الذين شكلوا منذ ذلك الحين نوعًا من الطبقة الحاكمة التى كانت أقل رضوخًا لمصلحة الشاه فى تكوين ثروة شخصية خاصة به مما كان الاقطاعيون وكبار التجار . وربما كانت حجتهم فى ذلك أنه كان على الشاه أن يبنى أمة يمكن لانتشار التعليم الجديد والتقنيات الجديدة فيها أن يجعل أفرادها يقبلون بشكل أكثر اقتناعًا على تبنى المثل العليا التى يقبلون بها اليوم إطاعة للأوامر وحسب .

ويبدو لنا أن عيسى صديق لم يفقد ذلك الأمل أبدًا . فالخدمات المخلصة التى قدمها للنظام الجديد عند نهاية سنوات العشرين ، نال عليها مكافأة عما قريب ، حين تمكن من أن يلفت انتباه أستاذ فى جامعة كولومبيا – نيويورك ، دعاه لتحصيل دبلوم الدراسات العليا ضمن إطار برنامج تعده كلية المعلمين من أجل إخصائيى التعليم الأجانب . وصل عيسى إلى نيويورك فى خريف العام ١٩٣٠ . وكدأبه دائمًا كان هو الذى لم يكف أبدًا عن أن يكون تلميذًا نجيبًا ، تمكن من أن ينجز أطروحته لشهادة الدكتوراه فى الوقت الذى بارح فيه المدينة خريف العام ١٩٣١ . ولدى عودته إلى إيران وضع كتابًا بالفارسية عنوانه « عام فى أميركا » ، كان أشبه بمرآة عكست ما لدى المؤلف من مزيج من الفضول والذكاء ، ومن قدرة على الانبهار بكمية هائلة من التفاصيل الموقظة للذهن .

نزل عيسى فى نيويورك ، فى غرفة تابعة لبيت كولومبيا الدولى ، وهو كرس صفحتين كاملتين فى الفصل الافتتاحى لكتابه لوصف كافيتريا المبنى اللافت ، متجولاً بقارئه بين أكوام الصوانى ، وطاولة البخار ، وآلة صرف النقود الأتوماتيكية . ثم يبدأ

صاحبنا بتعداد مزايا نظام الكافيتريا ، فيقول إنه « على الرغم من كونى إيرانيًا ، واعتدت أن أجعل الآخرين يقومون باحتياجاتى مكانى » فإن الخدمة الذاتية تحدث مساواة حقيقية بين الطلاب أولاً ، وثانيًا – تسمح للطالب بأن يختار ما يريد أن يأكل. ويواصل عيسى فى صفحات كتابه ، وتعداد وجرد ووصف كل شىء : من عدد المصابيح الضوئية الموضوعة على الطاولات فى مكتبة كلية المعلمين ، إلى حجم نفق هولندا ، إلى الأجنحة الثلاثمائة والثلاثة والسبعين التى أقامتها الشركات فى مؤتمر جمعية التربية الوطنية فى ديترويت .

ذات مرة حين اصطحب عيسى صديق من قبل أساتذته فى رحلة مدرسية غايتها الاطلاع على الأساليب التى بها يتم تكييف أذهان الأطفال الأميركيين ، أدرك من فوره ما الذى يعتقده أساتذته « دروسًا » حول التربية الأميريكية وتلقينها للعالم غير الأميريكى . ففى مدرسة جاكسون أڤنيوفى هاكنساك – كما فى غيرها من المدارس – شارك عيسى فى اجتماعات مدرسية ، وراقب تجمعات ولقاءات لمجالس الطلبة ومجالس أولياء التلاميذ ، وحضر صفوفًا مكرسة لبطيئى الفهم ، وزار مكتب ممرضة المدرسة وأدرك الأثر الوطنى والجماعى الذى تتركه الأغانى الجماعية والاحتفالات المدرسية بذكرى مولد الأبطال القوميين . وفهم كيف أن التجارب المباشرة التى تجرى فى المختبرات وفى المدارس التقنية ، أدت إلى خلق قوة عمل إضافية نتيجة عقد التحالف بين الصناعة والتربية الأمريكيتين .

وشعر عيسى أن نظام التعليم هذا مرتبط اسمًا ، بنمط الحياة المنزلية لدى أبناء الطبقة الأميريكية المتوسطة ، حيث رأى الأزواج الأميريكيين منهمكين فى تصليح الأجهزة الكهربائية الأساسية ، والأطفال منكبين بحماس على بيع أعداد « ساترداى ايفننغ بوست » . وهكذا ، بعد أن خبر الحياة المنزلية فى إيران ، تأثر عيسى كثيراً إذ وجد أن كل طفل أمريكى له فى منزله غرفة خاصة به ، وخزانة خاصة به ، ومكتب خاص به ، وكذلك حصته من العمل المنزلى . فى بعض الأحيان ربما يكون عيسى قد فكر بأن التربية الأميريكية سطحية من الناحية الثقافية ، لكنه كان يعرف حق المعرفة أن التربية السطحية ثقافيًا – مثلها فى ذلك مثل الصحافة والإذاعة – بإمكانها أن

تخلق نوعًا من التوافق القومى ، كما يفعل ذلك المزج بين الطبقات الاجتماعية فى المدارس ، والمزج بين النخب فى الجامعات .

ولم تفت عيسى الفرص التى مكنته من الالتقاء بالناس المناسبين . إذ أنه التقى بجنون د . ركفلر الأصغر ، ونيكولاس موراى باتلر ، رئيس جامعة كولومبيا ، وادميرال بيرو ، وهارى امبرسون فوسديك (الذى أتيح لعيسى أن يراقب بكل عناية أساليب التدريس فى مدرسته مدرسة يوم الأحد كنيسة ريفرسايد (. أما ضربته الكبرى فقد حدثت فى العام ١٩٣١ ، حين توجه إلى آلبانى ، وأجرى حديثًا طويلاً مع حاكم نيويورك – فى ذلك الحين – فرانكلين ديلانو روزفلت . يومها سأله روزفلت عن مستقبل الشيوعية فى إيران ، وعن مستوى النفوذ الروسى ، وعن مدى اعتماد إيران من الناحية الاقتصادية على العالم الخارجى ، وعما إذا كانت إيران تعانى عجزًا فى ماليتها . ولقد سأل عيسى روزفلت عن الكيفية التى تمكن بها سيادة الحاكم من معرفة كل هذا المقدار عن إيران ، فقال له روزفلت إن خاله ديلانو كان قد زار إيران فى العام ١٩٢٦ على رأس لجنة الأفيون ، وأن ابن أخيه كان نائبًا للسفير فى طهران . ويقول عيسى إن حاكم نيويورك قال له إن « الاثنين كانا من التقدير لإيران بحيث إننى رغبت أنا نفسى بالتوجه إليها » .

فى الفقرة الختامية من كتابه « عام فى أميركا » التى يصف فيها سفينته وهى تبحر مبتعدة عن مرفأ نيويورك ، يسمح عيسى لنفسه بأن يورد الفقرة الوحيدة العاطفية فى كتابه (إذا استثنينا ذلك القسم الذى يصف فيه كيف أن « روحى تطير فى عالم من الحب المكرس لوطنى الحبيب » وذلك حين يصغى إلى موسيقى إيرانية تنبعث من منزل فى فلاشنغ) فحين يكون عيسى واقفًا على سطح السفينة يلاحظ كيف أن « شعاع القمر المغمور بالأسى ، يظهر آتيًا من الشرق من نفس ذلك الشرق الذى ، بالألف عيب وعيب التى تملؤه يجتذب فؤادى المشوق إليه . وربما سيكون بإمكانه أن يفصلنى إلى الأبد عن ملذات الحياة الغربية » ترى كم يبلغ عدد الرجال المنتمين إلى التعليم الجديد ، من الذين تركوا أو سيتركون الغرب وقد غمرهم ذلك الشعور بـ « ازدواجية الفؤاد » ، وهو التعبير الذى يطلق على الإبهام فى اللغة الفارسية ؟

خلال صيف نيويوكى رطب ، سبق إبحاره عائداً إلى إيران ، تمكن عيسى من أن يكتب اطروحته لنيل الدكتوراه بعنوان « إيران الحديثة ونظام التعليم فيها » ، وهى أطروحة سارعت كلية المعلمين إلى نشرها من فورها . إن نزعة عيسى القومية وفهمه السليم ، وحسن استقباله للمثل العليا التى صاغها جون ديوى وتجد التعبير عنها فى أساليب التعليم فى كلية المعلمين ، كلها أمور تبرز بروزاً لامعًا فى هذا الكتاب . كان عيسى صديق مؤمنًا بأن الأمة الإيرانية ترزح تحت وطأة أثقال غير ضرورية ورثتها من ماضيها . وهو – بعد أسفاره الناجحة إلى فرساى وكامبريدج ومرتفعات مورننغسايد-بات « يعرف » أن بإمكان الإيرانيين أن يرموا الأثقال جانبًا ليتبنوا من فورهم مثل الغرب العليا دون أن يفقدوا شيئًا من مميزاتهم الوطنية . وهو شرح فى أطروحته أن التاريخ الإيرانى » يرينا قدرة مدهشة على إعادة البناء القومى ، ويرينا قدرة الإنسان الفارسى على استيعاب العنصر الأجنبى ومن ثم فرض تفوقه الثقافى عليه » . لقد كانت إيران مليئة بالوافدين الأجانب العاملين لحساب حكومتها « كان هناك بلجيكيون فى الجمارك والمالية ، وأميريكيون فى السكك الحديدية ، وفرنسيون فى التعليم ، فى معهد باستور وفى دائرة التلغراف ، وألمان فى الترسانة البحرية ، وفى المناجم والمصارف » . فإن إيران تحتاج فقط إلى تدريب « قادة التقنيات الخاصين بها » ، ثم ما إن تنتهى من تدريبهم ، تحتاج لأن تضع كل ثقتها فيهم ومن ثم تتخلص من الخبراء الأجانب فتكون قوية ، صحيحة الجسد ، ثرية وحكيمة (ولاسيما فيما يتعلق بتقنيات العالم الحديث) وذلك « لأنهم يتطلعون لأن يكون لإيران مكانها المجيد بين أمم العالم » . بمعنى أن دوافع المجد القومى – أكثر من شىء آخر – كانت هى التى ساندت عيسى وواكبته خلال سنوات بقائه فى الديار الأجنبية .

كان عيسى يشعر أن الإيرانيين سيمكنهم تحقيق كل هذا بشكل أفضل إن هم تبنوا فلسفة التعليم الجديدة ، الفلسفة التى كان هو (مثل أساتذته فى كولومبيا) يعتقد بأنها مجسدة فى أسلوب كافيتريا الخدمة الذاتية ، فى المنزل الدولى ، وفى جمعية أولياء الطلبة فى مدرسة جاكسون أفينو . وكان عيسى يشكو من أن الإيرانيين غير عارفين على الإطلاق بنظرية جون دوى التى تقول إن التعليم والمدرسة هما فى

حد ذاتهما بأسرها ، وإن الطفل يعيش حياته فى المدرسة ، بحيث إن أفضل طريقة لتهيئة الطفل للمساهمة لاحقًا فى حياة البالغين تكمن فى تأمين مساهمته فى الحياة المحيطة به » . إن على الإيرانيين أن ينظروا إلى أطفالهم وأن يحترموهم بوصفهم أفرادًا لهم قدرة على خوض شتى أنواع التفكير الأصيل ، مما يسهل من تقوية ميلهم إلى الديمقراطية والإبداع ، وإن على المعلمين الإيرانيين أن يتخلوا عن مسألة التركيز على الحفظ والتغييب . (إن التلامذة) يجب أن يستخدموا الأدوات بأنفسهم ، ويجب وضعهم فى موضع يمكنهم من أن يفهموا ويفكروا ويحكموا وينقدوا .. ويتعين النظر بعين الاعتبار إلى آرائهم .. ولا ينبغى أبدًا تسخيف ما يقولونه . ومن هنا فإن أسلوب التلميح هو الأسلوب الوحيد الذى يجدر به أن يحتفى بقدرة الإنسان . إن الفارسى الذى يشجع على استخدام المختبر استخدامًا خاصًا ، هو الأسلوب الوحيد الذى يجدر به أن يحتفى بقدرة الإنسان . إن الفارسى الذى يشجع على استخدام المختبر استخدامًا خاصًا ، هو الذى يستحق وطنه أكثر من غيره » .

عندما عاد عيسى إلى إيران كان من حظه أن نال تعويضًا كبيرًا عن « فقدانه ملذات الحياة الغربية » : حيث إنه بدأ من فوره مساره العملى الذى قاده من إدارة كلية المعلمين فى طهران ، إلى رئاسة جامعة طهران ، فإلى وزارة التربية فى ست حكومات متعاقبة ، وإلى شغل مقعد فى مجلس الشيوخ الإيرانى مدى الحياة . ومن المؤكد أن عيسى لا يدين بنجاحه ، لعقله الراجح وشهادة الدكتوراه التى حصل عليها من كلية المعلمين فى كولومبيا وحسب . بل كذلك لفهمه الواضح لماهية من يحكم البلد . ففى أطروحته كان عيسى قد كتب : « إن تاريخ فارس كله يقول لنا (إنه) فى كل مرة عرفت فارس فيها زعيمًا كبيرًا يقودها ، كانت تصل إلى ذرا المجد وسمت القوة . ومن هنا فإن عودة فارس إلى الظهور تحت زعامة رضا شاه بهلوى ، تعتبر واقعًا مدهشًا ، يبرهن على أن الرجال العظماء فقط هم القادرون على قيادة الأمة فى اتجاه مصيرها » . ومن المرجح أن عيسى كان يعنى كل كلمة كتبها . إذ ليس ثمة أدنى شك فى أن المنطق الأرسطى الذى تعلمه فى المدرسة الابتدائية ، والمنطق الفرنسى الذى درسه فى المدرسة الثانوية ، والتجريبية الأمريكية الشهيرة التى وعاها فى كلية المعلمين

فى كولومبيا ، كل هذا وجهه نحو الفكرة القائلة بأنه إذا كانت إيران ستصبح قوية وتحصل على « مكانتها المجيدة بين الأمم » فإن هذا مشروط بقيام تعاون بين المثقفين والنظام السياسى .

والحال أن أياً من الطرفين ، أى لا النظام ولا المثقفين ، كانا يعرفان تماماً ما الذى يريده الطرف الآخر . فرضا شاه – ومن بعده ابنه محمد رضا شاه – كان يريد الخبراء الإيرانيين الذين سيكون من شأنهم أن يضعوا مهارتهم كعاملين مدنيين ، وأصحاب مشاريع ذوى ولاء ، وأن يقبلوا بالامتثال الضرورى ، من أجل « بناء الأمة » تحت زعامة مركزية . أما المثقفون فكانوا يريدون استخدام منطقهم الفرنسى وبراغماتيتهم الأمريكية ، وأصالتهم الإيرانية ، فى سبيل أن يقرروا بأنفسهم أى نوع من الأمم يريدون إقامته . وكان التعليم واحداً من الأهداف التى سعوا إليها . والحقيقة أن النجاح والتغيير اللذين حققهما أشخاص مثل عيسى صديق ، أديا إلى استثارة نوع من الحماس للتعليم فى أوساط الطبقات الإيرانية العليا والوسطى التى كانت الحكومة تواقة إلى تشجيعها على ذلك ، بالتخطيط وبالتمويل .

فى العام ١٨١١ بعث شاه إيران بطالبين إلى انكلترا « لكى يدرسا شيئًا نافعًا لهما وللأمة بأسرها ، واحد منها عاد إلى إيران بعد ذلك ، أما الآخر فقضى نحبه فى لندن بعد أن أصيب بالسل . وفى العام ١٩٣٠ – حين توجه عيسى صديق إلى الولايات المتحدة – كان عدد الطلاب الإيرانيين الذين يدرسون فى الخارج لا يزيد على بضع مئات . ولكن خلال سنوات الستين ، كانت إيران قد باتت ترسل إلى الخارج أعداداً من الطلاب تفوق – بالنسبة إلى عدد سكانها ما يرسله أى بلد آخر إلى الخارج – وتلك النسبة العالية ظلت على حالها طوال سنوات السبعين . ونذكر هنا أن عدد الطلاب الإيرانيين الذين درسوا فى الولايات المتحدة فى العام الأكاديمى ١٩٦٩ – ١٩٧٠ ، زاد عن الخمسة آلاف طالب . وفى العام ١٩٧٤–١٩٧٥ أربى عدد الطلاب الإيرانيين على ١٣ ألفًا . أما فى السنة الدراسية ١٩٧٨–١٩٧٩ ، فكان هناك أكثر من ٤٥ ألف طالب إيرانى يتعلمون فى الولايات المتحدة .

بيد أن نمو الدراسة فى الداخل . لم يكن موازياً لنمو الدراسة فى الخارج ، إذ ها هو عيسى صديق يشكو لنا فى أطروحته من أنه من أصل عدد سكان زاد فى

العـام ١٩٢٩ على ١٢ مليـون نسـمـة ، لم يكن هناك سـوى ١١٠ آلاف طالب فى كل مستويات التعليم السائدة فى المدارسة التى تمارس التعليم الجيد . وفى أواسط سنوات السبعين كان عدد الموظفين والمستخدمين فى وزارة التعليم يزيد عن عدد طلاب العام ١٩٢٩ . ومـهـمـا يكن الحـال فـإن عـدد الطلاب الذين درسـوا فى المدارس الابتدائيـة والثانوية بلغ سبعة ملايين ، كما أن رجال محو الأمية تمكنوا من الوصول إلى مئات الألوف من البالغين فى القرى . فى العام ١٩٣٥ افتتح رضـا شـاه « جامعة طهران » التى كانت أول جامعة فى إيران ، وفى الموسم الدراسى ١٩٧٧– ١٩٧٨ كانت الحكومة الإيرانية تمتلك إحدى وعشرين جامعة ، كما أن الجهاز التعليمى بلغ درجة من الاتساع تكفى لتشغيل عدة جامعات قيد البناء . ونذكر هنا أن بعض كليات جامعة طهران ، ولاسيما فى مجالب المواد التقنية – تمكنت من الحفاظ على مستويات توازى مستويات أفضل الجامعات فى أى مكان فى العالم .

وكما فى حالة عيسى صديق ، فإن التعليم برهن على أنه أفضل الطرق للحصول على رضـا النظام ودعمه ، فالدواوين الحكومية امتلأت بحامل شـهادة الدكتوراه ، أما بالنسبة إلى أى طالب لعائلته اتصالات وعلاقات ، فإن شهادة تخرج يحصل عليها من أى معـهد للتعليم العالى ، كانت تؤمن له منصبًا بيروقراطيًا جيداً . وفى سنوات السبعين كان النظام قد بات من الثراء بحيث أصبح قادراً على تقديم خدمات لأشخاص كانوا – فى الحقيقة – أكثر جرأة وأكثر ثورية وأقل علاقات من أن يتمكنوا من الحصول على وظائف لم تكرس فقط لأولئك المـثـاليين الذين كانوا ينضـوون ضـمـن فرق مـحـو الأمية ، بل كانت تمنح كذلك للثوريين السابقين الذين كانوا يتخلون عن الكفاح المسلح ضد نظام الشـاه . هؤلاء كانوا يحصلون على وظائف جيدة فى عشرات مراكز البحوث التى كانت السلطات الحكومية تقيمها من أجل اجتذابهم .

لأن التعليم كان هو الطفل الوحيد الذى ولد من الحماس المشترك من جانب المثـقـفين والنظام ، على أنه كان – فى مجـالات عـديدة – الطفل الذى خـيب آمـال الفريقين معًا . فالحال أن الميزانيات الهائلة التى كرست لشئون التعليم وفرت للنظام خدمات المثقفين الإيرانيين ، لكنها نادراً ما وفرت له حمدهم وشكرهم . إن ألوفًا من

الإيرانيين حصلوا على شهادات الدكتوراه ، غير أن العديد منهم كانوا قد حصلوا على شهاداتهم من جامعات أميريكية مجهولة ، من نوع تلك التى كانت تقبل أطروحات تتألف الواحدة منها من مائة صفحة وتعالج مواضيع مثل « مستقبل التعليم فى إيران » . صحيح أن الإيرانيين واصلوا تفوقهم فى مواد كالرياضيات والعلوم الفيزيائية . لكن عدداً كبيراً من الطواقم الإيرانية التى درست فى « معهد ماساشوستس للتكنولوجيا » أو فى جامعة كاليفورنيا التكنولوجية ، لم يعد أفرادها أبدًا إلى إيران ، أو عادوا ليجدوا أنه من المستحيل على البلد أن يشترى ما هو ضرورى من أجهزة المختبرات ، أو ليجدوا الجامعات تقفل أبوابها على مدار السنة تقريبًا بسبب تظاهرات الطلبة وإضراباتهم والحقيقة أن التظاهر ضد الحكومة كان تقليد عبور ، من دونه يشعر الجامعيون الإيرانيون ، أو حتى طلاب المدارس العليا بأنه تعليمهم لا يزال ناقصاً . فهم فى الواقع لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم كرجال ينتمون إلى النظام ويخصونه ، كما كان يفعل طلاب البوليتكنيك فى القرن التاسع عشر . بل إنهم - على عكس ذلك - كانوا يشعرون أن النظام قد سرق منهم .

بالنسبة إلى المثقفين ، كان التعليم الجديد - كما آل إليه فى تطوره - وليد وزارة أكثر مما هو وليد فلسفة ليبرالية كانوا قد أملوا فى تغذيتها بأنفسهم . كان لا يزال يثير رائحة الشك وكأنه مخلوق ولد فى الثكنات ، عبر تشديده على مسائل كالنظام والسير بخطى دءوبة ، وما يصحبه من عقاب جسدى . أما أخلاقيات فكانت مزيجًا من أخلاقيات القرن التاسع عشر الفرنسى وأخلاقيات التربية الدينية التى يقودها الملالى . كانت كتب النصوص الإيرانية تقدم قطعًا مجتزأة ومختارة من الآداب الكلاسيكية ، وتطرح موضوعات للإنشاء ، كما أن المدرسين كانوا يصرون على مطالبة التلامذة بأن يحفظوا غيبًا نصوصاً مريعة ووقائع هائلة . أما بالنسبة إلى عيسى صديق فإنه إما أن يكون قد نسى ، أو - بالأحرى - استنكف طوعًا عن ، الترويج لاهتمامه المبكر بالتعليم الأميركى الواقعى . والحال أن طلاب المدارس العليا الإيرانية كانوا يتعلمون كيفية استخدام المجاهر ، أو كيف يكتبون وصفًا - له دقة الرسائل - حول أفضل الطرق لتشغيل تلك المجاهر ، غير أن المجاهر ظل ينظر إليها فى المدارس الإيرانية باعتبارها أشياء لها من ارتفاع القيمة ما يمنع من وضعها بين أيدى الطلاب .

إن العاملين الإيرانيين المهرة والخبراء التقنيين ، الذين كان عيسى صديق يرغب فى إعدادهم لكى يحلوا مكان « البلجيكيين والأمركيين والفرنسيين والألمان » تدفقوا ، فعلاً ، آتين من المدارس العليا والجامعات ، ومع هذا فإن الخبراء الأجانب ظلوا هناك ولم يرحلوا ، فالحال أن الأساتذة الإيرانيين الآتين من معهد ماساشوستس ، يمكنهم أن يكونوا من أعظم الخبراء فى مجال بحوث الليزر ، ولكنهم فى إيران لم يكن بإمكانهم أن يعثروا على طواقم المساعدين الموثوق بها واللازمة من أجل الحفاظ على حركة المختبرات . إن ميكانيكيى القرية الإيرانيين بإمكانهم أن يبتدعوا قطع غيار معدنية يمكنها أن تحل محل أى جزء من عربة ، ولكن ليس فى الإمكان إقناع ميكانيكى الجيش الإيرانى ، مثلاً ، بأن العناية المنتظمة أمر ضرورى من أجل إبقاء أساطيل العربات شغالة على الدوام . أضف إلى هذا أن الحكومة كانت تعتقد – حتماً وعلى الدوام – بأن الأجانب أفضل من أهل البلد .

ومع ذلك كله فإن التعليم الجديد بدل إيران بمعنيين : فهو أدى أولاً إلى خلق نزعة قومية متعمقة ، كما أدى – ثانياً – إلى قتل المدارس القرآنية ، أى « المكتب » . وهنا يتذكر عيسى صديق استنتاجاته بصدد أثر الأغانى الوطنية التى سمعها ذات مرة فى هاكنساك وفى ديترويت . ومن هنا نراه قد عمد – هو ومعاصره – إلى إدخال الأناشيد المدرسية والأعياد الوطنية والمواضيع القومية إلى كتب النصوص . ولقد تضافر ذلك كله على تحويل الحب القديم لإيران إلى نزعة قومية معاصرة . ومع هذا فإن « موت المكتب » كان أكثر درامية . إذ طوال مئات السنين كانت المدرسة القرآنية (المكتب) حجر الرحى فى التعليم الابتدائى فى إيران ، وكان يدير تلك المدرسة رجال دين ، أو عجائز ذوو تقوى من الرجال أو من النساء ، وكان التلامذة يتلقون فيها مبادىء القراءة والكتابة والحساب العملى ، إضافة إلى بعض أركان الدين . ويذكر عيسى صديق فى أطروحته أن عدد التلامذة الذين كانوا يرتادون المدارس القرآنية فى العام ١٩٢٩ كان يبلغ نحو ٣٦ ألفاً ، لكنه يقر بأن هذا الرقم قد لا يكون صحيحاً بالنظر إلى أن العديد من « المكاتب » كان « موجوداً فى بيوت الأساتذة أنفسهم ، أو فى قرى بعيدة لا يمكن لمفتشى الدراسة أن يصلوا إليها ويحصوها » . والحقيقة أنه كان ثمة – دون ريب – عشرات الألوف الآخرين من التلامذة . وهناك كان

القــرآن يدرس يوميًــا وبشكل رمـزى (حتـى وإن لم يكن عـمليًا ، بشـكل دائم) مركـز الثقل فـى البرنامج الدراسى للمكتب . وفى العادة كان مـدرسو المكاتب يتعـيشـون من الأجور الزهيدة التى يجمعونها . فيما بعد أدى التنافس مع التعليم الإلزامى ، والمجانى والجامعى إلى مـحو المكاتب من إيران ، حتـى بوصـفـها أمـاكن لتدريس الأمـور الدينيـة تدريسًا إضـافيًـا . وفى الوقت نفسـه أقفل رضـا شـاه المدارس التبشيرية ومدارس الأقليات اليهودية والمسيحية والبهائية . وهكذا مع حلول أواسط هذا القرن – لم يعد ثمة فى إيران ، أساسًا ، سوى نوع واحد من التعليم ، لئن بات ذلك التعليم بحاجة إلى بعض الدروس فى الإسـلام ، فـإنه كـان فـى كـافـة الأحـوال تعليـمًـا علمـانيًـا مـرتبطًا بالـدولة ، ولم يتـبق من المكـاتب الدينيـة سـوى تلك التـى تسـمى « المدرسة » أى الحوزات الإسلامية .

الفصل الثالث

فى صباح اليوم السابق على ذهابه إلى « المدرسة » ، أمضى على فترة طويلة فوق سطح بيته وهو يحاول أن يحدق فى بجعة على سطح بيت الجيران . كانت البجعة تنظر ذات اليمين ثم ذات اليسار ، أما رد فعلها الوحيد على كل ما يحيط بها – بما فى ذلك الضجة التى يثيرها كاظم وهو ينفض الرماد من السماور – فكان نظرة تلقيها إلى أعلى ، ومن ثم بضع ريشات تبرزها فوق رأسها . حين جاء شقيق على الأكبر لاصطحابه نحو الباب الرئيسى للبيت ، سأله هذا الأخير :

– « ما الذى تفكر فيه البجعة ؟ » .

– « إنها تسأل نفسها : ما الذى يفكر فيه هذا الصبى الصغير الذى يحدق بى » ؟ .

- « إذن ، سأبدأ الآن بالتفكير : لماذا تسأل البجعة نفسها عما يفكر فيه الصبى ؟ والبجعة سوف تبدأ فى التفكير ... » .

– « حسنًا حسنًا ، عزيزى على ، إنها دوامة لاتلين أبدًا . احتفظ بها لتقولها أمام المدرس فى المدرسة . إن صديقى ينتظرك عند باب السور الخارجى » .

أدرك على من النظرة الأولى أن صديق محمد البالغ الخامسة عشرة من عمره – إنما يبدو مثل أى تلميذ مدرسة مثالى بعمامته ومعطف الملالى الأسود الذى يرتديه ولحيته الكثيفة ، أما على نفسه فكان يبدو كأنه بالفعل ، صبى فى العاشرة من عمره يرتدى معطفًا أزرق غامقًا ، ويخلو وجهه – بشكل معيب – من أية لحية . غير أنه كان يعتمر عمامةً خضراء ، وحتى لئن كانت عمامته لا تحمل سوى لفتين ، فإنها قادرة بلونها على تمييزه بوصفه سيدأ ، على عكس رفيقه ، الذى لم يكن يعتمر سوى العمامة البيضاء مثل بقية الناس العاديين ، عمامة عادية مهما كان عرضها .

سار الاثنان إلى خارج البيت عابرين الممر المواجه للمنزل فى طريقهما إلى الطريق التى تقود نحو النهر. وبما أن اليوم كان واحداً من أيام شهر أيلول (سبتمبر) التى لا تبلغ فيها الحرارة درجة مزعجة ، وتمتلىء فيها السماء بغيوم ملاحقة ، بدا على كل واحد وكأنه يتحرك بشىء من الحيوية ، بل ربما بشىء من الأمل فى أن أيام الخريف الأكثر برودة لم تعد بعيدة . وفى تلك اللحظة وجد على نفسه وهو يمارس لعبة التحديق العابق بالتحدى ، للمرة الثانية فى ذلك اليوم ، كان التحديق هذه المرة فى اتجاه جمل يحمل على ظهره أكياساً مليئة بالشمام ، ويسير فى نفس الطريق التى يسير على فيها ، وهو يلهث الضراوة . وحين بدأ اللعاب يسيل من قم الجمل ، راح رفيق على يحث الخطا ، بحيث سرعان ما وصلا معاً إلى الباحة المحاذية للنهر ، والتى تنفتح فى الوقت نفسه على المزار وعلى مدرسة الفيضية ، أكثر مدارس قم الدينية .

كان المدخل المؤدى إلى الفيضية مغضياً إلى باحة مستطيلة ، تبدو من ناحية حجمها بالمقارنة مع باحة البيت ، كمثل أسد يقارن بقط . كان للباحة حوض فى الوسط ، وكانت الممرات المبلطة الأربعة التى تقود إلى جانب من جوانب الحوض عريضة عرض الجانب المواجه من الحوض . أما المنطقة المتبقية من الباحة ، فكانت تشغلها أربعة مشاتل من الأزهار والورود لكل منها مساحة حديقة البيت . لكنها فيما عدا ذلك كانت مكشوفة تماماً ، وخالية إلا من بضع أشجار سرو شذبت بحيث يمكنها أن تتطاول إلى أعلى الوقت الذى تظل فيه نحيلة تتحرك مع أقل نسمة ريح تهب . أما الحيز الأكبر من الأرض فكان مزروعاً بزهور البيتونيا (التى يسميها الفرس زهور الساتان ، بسبب نعومتها) ممزوجة ببعض شجيرات الشمام ، التى من الواضح أنها ثمار البذور التى يرميها الطلاب فيما هم يأكلون داخل « المدرسة » . وكانت الباحة محوطة بمبان تضم غرف الطلاب المرتفعة على طابقين ، والمتشابهة فى حجمها وفى أبوابها ونوافذها المتوازية تماماً عبر أقواس تفصل بينها .

والحال أن انفتاح هندسة الباحة وانتظامها قد ملأ علياً بالأمل . فالمدرسة بشكلها الإجمالى بدت له أشبه بدار تتسم بشىء من الخصوصية ، ليس فقط بسبب الطلاب الداخليين الذين يعيشون هنا فى تلك الغرف التى تشكل جدران المدرسة ، بل أيضاً

بالأساتذة وبالطلاب المحليين الذين يتمشون ويعيشون فى الفيضية وكأنها دارهم . كانت البلاطات التى تغطى مساحات الجدران المواجهة للباحة ، ذات لون أصفر خفيف ، وسط بين لون صفار البيض ولون بياضه ، مع رسوم مشغولة بعناية وباللون الأزرق والتوركواز ذكرت علياً بزجاج النوافذ فى بيته . وفى وسط كل جانب من جوانب الباحة الأربعة كان هناك قوس يرتفع طابقين يضم أشكالاً رائعة من الكلس تشبه أقراص النحل مزركشة فى وسطها بألواح الجبس . ومنذ اليوم الأول لوصوله لا حظ على - بشكل خاص - الطواويس ذات اللون الأزرق الغامق المرسومة على البلاطات عند أسفل كل جانب من جوانب الأقواس . ولاحظ أنه من فم كل طاووس من تلك الطواويس ، كانت تنزل أشكال تجريدية سرعان ماتتحول إلى نباتات وأشرطة ونجوم تتقاطع فيما هى تعود صعداً حتى المكان الذى يلتقى فيه عمودا الرسم الهندسى عند نقطة لقاء العمودين . ولقد لاحظ على بارتياح أن الطواويس يجحظ أحدها بالآخر وليس فيه .

ما أن وصل على حتى اصطحبه رفيقه إلى صف يقع فى الطابق الأسفل من المكان الذى أقيم فيه قوس مرتفع آخر . وهناك كان معظم الطلاب الذين تقل أعمارهم عن ١٤ سنة يرتدون معاطف بنية أو سمراء ، أما الطلاب الأكبر سناً فيرتدون العباءة السوداء المسدلة التى تعتبر الرداء المميز للملالى فى كل مكان ، بأكمامها الواسعة . كان الطلاب جالسين مقرفصين فى دائرة متجانسة من حول مدرس كان يجلس على الدرجة الثانية من درج نقال ويدخن سيكارته وهو فى حالة تأمل مركز . وحيث استدار المدرس ليواجه الصف لاحظ على أن لديه خطين أبيضين فى لحيته ، ارتسما بالقرب من زاويتى شفتيه . وكان الأستاذ يمسك بين يديه بنسخة ضخمة حقاً من الكتاب المقرر . كانت النسخة تفوق فى حجمها حجم نسخة على ، بحيث إن هذا الأخير خشى - لوهلة - أن يكون رفيقه ذو الخمسة عشر عاماً قد قاده إلى الصف الخطأ .

وضع الأستاذ سيكارته فى حصن قدح الشاى ، ثم تنحنح منظفاً حنجرته ، وفتح كتابه الضخم وبدأ يقرأ « بسم الله الرحمن الرحيم . بالأمس قرأنا مقدمة شرح الملا عبد الله ، التى يفسر لنا فيها السبب الذى من أجله حمل النص الذى يقوم عليه

شرحه عنوان "غاية تهذيب الكلام فى تحرير المنطق والكلام"، وكما يفسر لنا الملا عبدالله فإن مؤلف النص المذكور، وهو التفتازانى(*)، كان يعتقد بأنه ليس فى وسع أحد أن يكتب دراسة تكون أقصر من « ذلك التنقيح الأخير لأسس المنطق » .

« واليوم ، نصل إلى المقدمة التى يقول فيها التفتازانى . وقرأ المدرس بالعربية ما معناه : إذا كانت المعرفة تعبر عن هيئة ، أو بالأحرى عن علاقة ، فإنها تكون تصديقًا وإلا فإنها لا تكون سوى « تصور » (وهنا أطبق المدرس كتابه الضخم وبدأ يتحدث بالفارسية) : إن هناك نوعين من المعرفة ، واليوم سوف ندرس الفارق بينهما . فنحن فى بعض الأحيان نفهم أمرًا من دون أن نصدر حكمًا عليه ، وهذا الفهم يكون بسيطًا أى لايكون فعلاً مركبًا ، ومن هنا يسمى « تصوراً » لأننا هنا إنما نصور لأنفسنا صورة فى الذهن « تصوراً » . فأنا حين أقول إننى « أعرف » هذا الكتاب أمامى ، أو أعرف » زيداً أوخادم زيد ، فإننى أعرف كل واحد من هذه الأمور بواسطة فعل بسيط ، أو بواسطة معرفة مباشرة ، هى عبارة عن تصور عقلى لا أمارس خلاله أى حكم .

« فى حالات أخرى ، نحكم على الأمور ، ونقيم علاقة فيما بينهما ، ولكى نستخدم مثلاً مذكوراً فى « الشرح » نقول إن معرفتى بأن « زيداً واقف » تتألف من أمرين ، سبق لى أن أصدرت عليهما حكمًا عقليًا ، فأنا حكمت هنا بأن لزيد وضعه الشخصى الواقف (وهنا أدار المدرس يده اليمنى مشيراً بها إلى الأعلى – ربما من أجل تصوير زيد واقفًا – فيما انتقل ذهن على إلى البيت وتوقف عند كاظم خادم على وعائلته وتساءل على بينه وبين نفسه عما إذا كان كاظم سيغضب أو يشعر بالمهانة إن علم أنه قد قارن بينه وبين شخص موجود فى كتاب) .

(*) مسعود بن عمر التفتازانى (٧١٢-٧٩٣ هـ / ١٣١٢ – ١٣٩٠م) . من تفتازان بخراسان وأقام بسرخس فسمرقند . له كتب مشهورة فى المنطق وعلم الكلام والبلاغة ، والملا عبد الله متأخر ، لكن المستخدم فى الكوزاتاليوم شرح المظفر على التفتازانى .

« اعلموا (وهنا فتح المدرس الكتاب واضعًا يديه على صفحتيه المفتوحتين) أننا فى تحليلنا لنشاط العقل لدينا هذه العناصر : الموضوع زيد ، الحالة : واقف ، وهناك العلاقة أو النسبة بين الاثنين . ولكن ربما كان لدينا أيضًا عنصر رابع ، هو الحكم ، الذى يمكننا من أن نسأل عما « إذا كان زيد واقفًا أم لا ؟ » ومن بعد ما يكون عقلنا قد قام بتصور زيد وهو فى حالة الوقوف تكون العلاقة الممكنة التى عبرنا عنها بالفارسية عبر فعل « هو يكون » تكون هى العنصر الذى به حكمنا عما إذا كانت النسبة التى أثبتناها للموضوع صحيحة . لأن بإمكاننا كذلك أن نقول أن « زيدًا ليس واقفًا » وعلى هذا يكون قد أصدرنا حكمًا سلبيًا أو إيجابيًا على علاقة ممكنة .

« أجل .. لكن هناك إمكانية أخرى تنفى أن لدينا هنا أربعة عناصر ، وتبعًا لهذا المقترب لا يكون لدينا سوى موضوع وحالة ، وعقلنا هو الذى يحكم على ما إذا كان هذا الموضوع يرتبط بهذه الحالة أم لا . ومن هنا نفكر بأمرين فقط ، أما العنصر الثالث وهو الحاكم فإنه هو الذى يقرر أن نعم « إن زيدًا واقف » أو لا « إن زيدًا غير واقف » . وفى كافة الأحوال ، سواء أكانت هناك ثلاثة عناصر أو أربعة ، فإن هذه المعرفة تختلف عن معرفتى البسيطة ، المعرفة القبيلة بزيد أو بهذا الكتاب . إن هناك معرفة مركبة ، تتألف من أكثر من عنصر واحد ، وهى المعرفة التى تسميها « تصديقًا » (وهنا رفع المدرس ، لوهلة ، الكتاب أمامه ، والظاهر أنه فعل ذلك على سبيل التشديد على ما يقوله . بعد ذلك بسنوات عديدة حين راح على يدرس فى « مدرسة » وجد نفسه ذات يوم يرفع الكتاب ويخفضه ، بشكل تلقائى يتبع فيه مثال أستاذ المنطق الذى خصه بإعجاب كبير) .

وهنا طرح واحد من التلامذة الثلاثين سؤالاً بصوت تعمد أن يكون له عمق صوت صبى فى الرابعة عشرة : « سؤال يا أستاذ . أنتم تقولون إن معرفة « خادم زيد » هى معرفة تنتمى إلى المعرفة البسيطة إلى « التصور » العقلى . أما أنا فأرى أنها معرفة مركبة « تصديق » طالما أنها تطال علاقة بين أمرين : زيد والخادم . إذن لماذا تسمونها – أنتم والمعلق – بـ « المعرفة البسيطة » ؟ ولاحظ على كيف أن تلميذًا أسمر اللون يرتدى معطفًا جديدًا ، كان فى الجانب الآخر من الغرفة يهز عمامته البيضاء دليل موافقته كل الموافقة على ما يقوله السائل . مهما يكن فإن عليًا كان يعرف الجواب

لأنه كان قد درس المسألة فى الليلة السابقة وأدرك ما فيها من عدم تساوق.ثم إن عقله ظل يرحل نحو البيت ونحو كاظم ، الذى كان على يعرف أن علاقته بالأسرة مسألة لا يمكن تفسيرها بمجرد القول إن كاظما هو « خادم على » أو « خادم والد على » ، وكان يشعر بالرغبة فى أن يخبر كاظماً بأنه لن يوقعه فى فخ أى سجن منطقى بوصفه « تصوراً » أو « تصديقًا » .

عند نهاية السؤال وضع المدرس الكتاب جانبًا وابتسم إلى درجة جعلت الخطين الأبيضين ينفرجان حقًا : مسألة جيدة . ولكن لاحظ أن مفهوم « التصديق » يستخدم فى أوضاع يكون ثمة فيها مجال لحكم حقيقى . فإذا قلت « الخادم يخص زيداً » أو « الخادم لا يخص زيداً » سأكون قد أصدرت حكمًا ، تصديقًا يدور من حول علاقة . ولكن انتبه فأنا حين أقول « خادم زيد » هل معنى هذا أن عقلنا يحكم على شىء ما ، أو يقوم بفهم علاقة أو نسبة معينة ؟ فإذا كان عقلنا قد فهم أمراً ذا علاقة ، فإن هذه تظل معرفة بسيطة ، صورة مباشرة فى العقل ، تصوراً ، تماماً مثلما يكون الأمر حين أقول « نهر قم » فإذا قلت إن « زيداً الواقف يضحك » ، سأكون قد فهمت أن هناك « زيداً الواقف » وهو تصور ، لا نصدر عليه فى هذه اللحظة حكمًا كما قد نفعل حين نقول « زيد هو واقف » وهو حكم نجمع فيه معًا أموراً كانت موجودة متفرقة فى عقلنا . إننا نخلق معرفة « مركبة » أو متشكلة » ، لأننا نقول إن شيئًا آخر يحتويه ، أو حين نقول إن « زيداً هو والد عمرو » وأن « زيداً رجل » كما يقول التعبير العربى ، إن هذه المعرفة » تجمع وتعيد تشكيل أمور كانت قبل ذلك متفرقة . وهنا هز الجميع رءوسهم موافقين ، بما فيهم التلميذ الذى كان قد طرح المسألة .

وهنا قال تلميذ آخر : « .. ولكن الرأى القائل بأن علاقة ما هى عنصر قبلى ، لا يمكنه أن يكون صحيحًا بالنسبة إلى التعبيرات السلبية . فإن قلتم إن زيداً ليس واقفًا ، سيكون الأمر مجرد نقض لوجود مثل هذه العلاقة » .

هنا ابتسم الأستاذ من جديد ونظر إلى الأرض طويلاً ثم قال : « إن عليكم أن تتصوروا علاقة ما ، من أجل وجودها ، فأنتم لو قرأتم بعض الشىء فى هامش المتن ، سيكون من شأنكم أن تعثروا على الجواب . إنكم هنا لكى تدرسوا المنطق ، وليس لكى

تتعلموا القراءة وحسب . فكروا بالنص الأساسى وبالشرح الأساسى على سجيتكم ،وتمكنوا منه عبر طرح الأسئلة حوله فى الصف ، وإلا فإنكم سوف تؤسرون فى بيوت الجن « (على ، من جهته ، فهم الطرفة حتى وإن كان لم يسبق له أن ارتاد المدرسة من قبل ، فطلاب المدرسة يطلقون على ألغاز كاتبى الحواشى التى توضع على هامش كتب المنطق اسم « بيوت الجن ») وبعد ذلك ، حين تكونون قد ترعرعتم فى شجرة معرفتكم ، انظروا إلى حواشى كتابكم ، اقرءوا الحواشى على شروح ، وأطلقوا العنان للأشجار والأغصان . غير أن هذه الشجرة يصل إليها الغذاء من لدن الأسئلة . وتذكروا المثل العربى الذى يقول إن الدرس ليس إلا حرفًا واحداً ، وإن التكرار سيكون ألف ألف مرة إن لم تسألوا ، ودروسى نفسها سوف تجف وتشحب » .

وعند هذه النقطة فتح المدرس كتابه وراح يقرأ تعليق الملا عبد الله على عبارة التفتازانى ، وهو تعليق يقول فى عدد قليل من السطور بالعربية ، ما كان المدرس قد قاله فى الكثير من الكلمات بالفارسية . وكان على قد قرأ التعليق بكل عناية فى الليلة السابقة وكان قد أقنع نفسه ببطء أنه قد استوعبه إلى حد بعيد . ولقد تأثر كثيراً بكم كان على حق بصدد معنى كل جزء من النص والتعليق . لكنه تأثر أكثر بوضوح الكتاب الشديد بعد تفسير المدرس ودفاع المعلق ، فقد وجده جليًا واضحًا نبيهًا ومقنعًا . وهو حين ترك الصف بعد انتهاء الحصة لم يعد يشعر بأن أباه وأخاه ، اللذين كانا يتوليان تعليمه فى البيت ، كانا يسخران منه حين كانا يقولان له بأن لديه ميلاً حقيقياً للتعليم الذى يقوم به الملا . وفيما كان يتجه بعيداً عن المدرسة ، راح من جديد يراقب الغيوم الخفيفة وهى تظهر من فوق أحد جدران المدرسة ، ثم تختفى مبتعدة فوق الجدار المقابل ، وشعر بأنه ليس منزعجًا حتى بسبب غياب الأشجار والنباتات . فالحدائق الكثيفة تخص البيوت ، أما الناحية المفتوحة والفسيحة التى توجد فى المدرسة فإنها هى التى تتيح لعلى أن يرى وأن يشاهد فى عالم يحب أن ينتمى إليه .

فى اليوم الثالث بدأ على ينظر إلى مدرسه على أنه أكثر بكثير من مجرد رجل له لحية سوداء يعبرها خطان أبيضان . كان المدرس يعتمر عمامة سوداء مما يعنى أنه سيد ، مثل على ، أى أنه متحدر من سلالة النبى ومسموح له بالتالى أن يعتمر إما

عمامة خضراء أو عمامة سوداء . كانت لغته الفارسية قريبة من الكمال ، لكنه – مثل كل المتحدرين من أذربيجان والذين كانت التركية لغتهم الأم – يتحدث بلهجة فارسية تبدو فى بعض الأحيان كأنما تخرج من الكتب . ومرة أو مرتين بدا وكأنه يستعير عباراته مباشرة من « كلستان » لسعدى ، الأديب الكلاسيكى الذى عاش فى القرن الثالث عشر والذى يحفظ الأذربيجانيون الأتراك أشعاره عن ظهر قلب قصد إتقان اللغة الفارسية التى هى اللغة السائدة فى إيران . وعلى الرغم من أن المدرس لم يكن متقدماً فى السن ، فإنه كان رجلاً قد وخطه الشيب ، شعره رمادى يظهر من تحت عمامته ، بل وثمة مسحة من اللون الرمادى تخترق لون عينيه البنى . وهو كان من التقدم فى السن على أى حال ، بحيث لو كان حقًا ماهراً ، لما كان عليه أن يواصل تدريس طلاب المدرسة البالغة أعمارهم أربع عشرة سنة بواسطة النصوص المقررة .

وفى كل الأحوال لم يكن على ليتمنى له أن يكون أكثر مهارة . فتفسيراته وشروحه كانت تبرهن على أنه يجعل كل جزء من أجزاء النص حاضراً فى ذهنه بحيث يمكنه أن يستبق على الدوام أية صعوبات مقبلة ، وأن يعيد تفسير دلالات النصوص القديمة بشكل لا يتقنه إلا شخص تمكن من أن يجعل معنى الكتاب بأسره ملكًا له . إن رأسه الرمادى الطيب بنظراته الثاقبة ، ولحيته التى وخطها الشيب ، كانت تبدو منخرطة عميقًا فى النص الذى يدرسه إلى درجة أن علياً كان يشعر أن هذا المدرس إنما يتكلم من أعماق المنطق الداخلى للكتاب الضخم الذى يحمله .

فى ذلك اليوم شعر أنه بات أكثر جرأة وتمكن من الجلوس بشكل يجعله أكثر قرباً من الأستاذ مما كان فى الماضى . وكان يعرف أن بعض الصفوف تبدو شديدة الصخب بطلابها الذين يصرخون على الدوام « وأين البرهان ؟ أو « كيف لك أن تعرف هذا » ؟ وما شابه ، ومن هنا فإن الهدوء النسبى الذى كان يسود صف المنطق هذا جعله أكثر إقداماً . بدأ المدرس قائلاً « بسم الله الرحمن الرحيم ، فى كتابه بالتهذيب يقول التفتازانى (وراح يقرأ بالعربية) : « حين تعنى كلمة ما ، كل شيء وضعت لقوله تسمى « معنى كليًا » وتكون دلالتها دلالة مطابقة ، وحين تعنى جزءاً مما كرست لقوله تسمى « معنى جزئيًا » ، وتكون دلالتها دلالة تضمن وحين تعنى أمراً يقع خارج

بالمفهوم لكنه يرتبط به فإنها تكون « دلالة التزام » (وكعادته أغلق المدرس الكتاب وتابع) : إن حديثنا اليوم سيدور من حول الكلمات وعلاقتها بالأشياء التى تعنيها والآن إذا أخذنا كلمة « السكن » وتفحصناها عبر كافة الأشياء التى يمكن لها أن تغطيها ، بما فى ذلك البناء والأرض التى يقوم عليها البناء ، والساحة ، كل شىء -فهذا ما نعنيه بالمعنى الكلى أو دلالة المطابقة . أما إذا استخدمتم الكلمة لتعبروا بها عن جزء من هذه الأمور - مثلاً البناء وحده دون غيره - فإن هذا يكون « معنى جزئيًا » أو دلالة تضمن . فإذا طبقتم هذا على أمر ذى علاقة بهذا المفهوم إنما دون أن يكون جزءًا منه ، فإننا نكون هنا أمام معنى خارج عنه ولازم له ، ودلالته دلالة التزام . مثلاً إذا اشتريتم مسكنًا فإنكم تكونون أيضًا عن طريق التبع أو اللزوم قد اشتريتم الحق فى استخدام الطريق المؤدى إلى مسكنكم » (فى النهاية وضع الأستاذ الكتاب جانبًا ، ومد يديه إلى الأمام) .

« الآن سنرى أنه ليس بالكافى لأمرين أن يرتبط أحدهما بالآخر فى العالم الخارجى . فهما يجب أن يرتبطا فى أذهاننا أيضًا ، ولا يتعين أن يكون هناك أى وسطاء بين المعنيين الأصلى والفرعى . فلنقل مثلاً إن شخصًا ما يشترى مسكنًا مع التفاهم الضمنى بأن لهذا البيت الحق فى مياه الشرب ، وهكذا حين يتملك البيت ، تسيل المياه التى تؤمنها له المدينة ، لكن القناة التى أمام منزله تجف . هنا لا يمكن للشارى أن يلغى عقد الشراء لأن (وهنا أشار المدرس بإصبع يده اليمنى إلى أعلى) العقد لا يترتب عليه سوى أنه ذو حق فى الحصول على ماء الشرب ، وليس من حقه أن يطالب بوجود الماء لكى يحصل على حقه فى مياه الشرب . إن ملكية البيت هنا (ويصنع المدرس بحركة من يديه علبة يضعها على الأرض إلى يمينه) ووجود إمدادات ماء الشرب هنا (ويصنع علبة أخرى يضعها إلى يساره على الأرض) ، وهذان الأمران لا يرتبطان ببعضهما البعض بشكل حتمى ومباشر فى أذهاننا ، لكنهما يصبحان مرتبطين عبر أمر يخدم كوسيط بينهما (ويصنع علبة يضعها مباشرة فى مواجهته) والشىء الوسيط - الشىء الذى يترتب على وجود المسكن - هو الحق فى الحصول على الماء انطلاقًا من البئر الموجودة خارج باب البيت ، وليس الحق فى

المطالبة بأن تظل البئر معبأة على الدوام بواسطة البلدية ، ويصرف النظر عن مسألة إمداد الماء » .

عنـد هـذه النقطة من الكلام قاطع على الأستاذ قائلاً : « عن إذنكم ثمة نقطة هامة » قالها دون أدنى تردد على الرغم من الهمهمة التى سادت من جراء تبادل التلاميذ التعليق فيما بينهم ، حول شرح الأستاذ . وشعر على أن الأستاذ ينظر إليه أصلاً من طرف خفي وهو يتوقع منه أن يتكلم ، وبالفعل كان الأستاذ بعد عبارة « البئر الموجودة خارج باب البيت » قد استدار نحو نصف الدائرة التى تضم عليًا : لقد كان تفسيركم دقيقًا ، ولكن هل يجوز للمثل أن يكون غير صحيح ؟ إن المسكن ليس مجرد قطعة من الأرض وبناء . كلمة « بنـاء » قد تعنى فقط الهيكل ، لكن مفرد « دار » أو « مسكن » يعنى بناء تقيم فيه وتنام وتعيش (هنا ، قام على – على سبيل محاكاة أستاذه – بحمل كتابه ورفعه بعض الشيء) إذن فإن مفهوم « المسكن » أو « الدار » يتضمن الحق فى الحصول على ماء الشرب مباشرة ، بـ « الدلالة المباشرة أو دلالة المطابقة » ، وليس بشكل غير مباشر عن طريق الالتزام أو اللزوم .

عند هذه النقطة راح كل التلامذة يهزون رءوسهم بالموافقة ، وخامر عليًا الشعور بأنه لو كان الآن موجودًا فى مدرسة الدولة ، لكان من شأن الأستاذ أن يقول له « براڤو » ، ويكتب « برافو » على دفتر علاماته . مهما يكن . فإن الأستاذ الأذربيجانى ألقى بنظرته السواء إلى الأمام ولمعت عينه البنية بالموافقة وقال : « حسنًا ، حسنًا جدًا » على سبيل التغيير ها نحن أمام انتقاد لا يأتى هذه المرة من الشروح المدونة على الهامش . وكما سوف نشرح فيما بعد ، هناك صعوبات كثيرة تبرز حين يختلط مفهوم مجرد بواحدة من تلك النقاط المرجعية التى نستعيرها من العالم الخارجى – وهو ما نسميه فى العربية « ربط المفهوم بمتعلقاته » ، ولكن مفهوم « المسكن » فى معناه المجرد ليس أكثر من مفهوم يعبر عن الإقامة ، أى المكان الذى يعاش فيه .

« فى العالم الخارجى ، من المؤكد أن الأمر يختلف . ففى أذربيجان يترتب على حيازة « المسكن » أو « الدار » ، الحق فى كنس الثلج بعيداً عن سطحك لمسافة متر وهى التى تفصل بين البيوت وتسمى « حيز الثلج » . أما فى يزد حيث يندر وجود الثلج ندرة وجود أشجار النخيل فى أذربيجان ، فإن البيت لا يتمتع بذلك المتر الذى يسمى «حيز الثلج » . والحال ، أنهم أحياناً لا يتمتعون حتى بحق الحصول على الماء من القنوات الخارجية ، طالما أن الماء يأتى إلى خزانات معظم البيوت عن طريق أقنية الرى الآتية من التلال المحيطة . ومن هنا فإن « المسكن » هو نفس المفهوم المجرد بالنسبة إلى أذربيجان كما بالنسبة إلى يزد ، غير أن متعلقاته فى الحالتين تختلف .

لو قلت « أحضر لى قلماً » ، فإن القلم لا يعبر إلا عن هذا (وهنا سحب الأستاذ مقلمته من جيبه وأخرج منها قلماً له غطاء فولاذى) ولكن إذا ما طلبت منك أن تحضر لى قلماً لكى أكتب به رسالة ، فإننى أكون قد عينت بالتبع أو باللزوم أن « أعطنى المحبرة أيضاً وكذلك كل شىء أخر موجود فى علبة الأقلام ، وكل ما نحتاج لجعل القلم يعمل » والآن إذا طلبت منك أن تقول لى ما هو القلم ، فإنك لن تصف لى المحبرة ، فكلمة قلم تعبر عن هذا (ومن جديد لوح الأستاذ بقلمه فوق رأسه مرتين بشكل دائرى) لكنها قد تعبر أيضاً عن هذا (وأشار إلى داخل علبته بشكل يعنى المحبرة أيضاً) » .

طوال الوقت كان على يهز برأسه موافقاً على ما يقوله الأستاذ ، والحقيقة أنه كان يتوقع ما قاله الأستاذ . وهو فى نهاية الأمر أيقن أنه إذا حدث أن أعطاه أخوه الأكبر قلم حبر - وهو ما كان قد وعده به - فإنه سوف يحافظ على مقلمته القديمة تحسباً لليوم الذى يدرس فيه ، بدوره ، هذا الفصل مع شرح الملا عبد الله. إن العلبة سوف توفر له عند ذاك مثلاً أنيقاً يستخدمه ذات يوم مع تلامذته .

* * *

لقد ظهر التعليم الإيرانى الحديث فى القرن التاسع عشر استجابة للمراسيم التى أصدرتها الحكومة الملكية ، ثم تطور فى القرن العشرين بفضل المخصصات الضخمة

التى كرست له فى ميزانيات الدولة . وفى الجهة المقابلة نجد أن التعليم الإسلامى الكلاسيكى حين بدأ قبل ألف عام ، نما دون أن يلحظ - تقريبًا - من قبل أية حكومة ، فى المنازل والجوامع غير الرسمية ، وبعد عدة قرون من النمو الكثيف المعتمد على الإمكانيات الذاتية ، تمكن التعليم الإسلامى المبكر من لفت انتباه الحكومات الإسلامية وانكشف أمام أنظار الملوك والأمراء ، بوصفه أداةً يمكنهم أن يضفوا عليها لصفة الرسمية ، وأن يساندوها ويستخدموها .

فى القرن السابع الميلادى - وبالتوازى مع بزوغ الإسلام نفسه - برز التعليم الإسلامى تلبية للاحتياجات التأسيسية للإيمان الدينى نفسه . كان للمسلمين نص مكتوب هو القرآن ، وكان من شعائر الدين الجديد تلاوة القرآن وترتيله بصوت عال . وكان للمسلمين كذلك تاريخ مقدس ومرويات تتحدث عن الكيفية التى تلقى بها النبى محمد (ﷺ) الوحى القرآنى وكيف فسر النبى القرآن فى ضوء احتياجات الجماعة المؤمنة ومشكلاتها . ومنذ ذلك الحين بات التعليم الإسلامى ضروريًا - على أقل تقدير- من أجل التمكن من قراءة النص المقدس وكتابته بشكل صحيح ، وكذلك من أجل تدوين الأحداث المرتبطة بنزول الوحى ، وتفسيره الموثوق ، وتطبيقه من قبل النبى .

خلال الجيل التالى لموت النبى ، تلقى التعليم الإسلامى ثانية انطلاقاته الكبرى بفضل احتكاك المسلمين بتقاليد التعليم فى مصر وآسيا الغربية . فالدولة الإسلامية - إثر الفتوحات الكبرى التى حققتها خلال القرن السابع - وجدت تحت سيطرتها تنويعة معقدة من المؤسسات التعليمية ، بدءًا من أكاديميات الإسكندرية وصولاً إلى مدرسة الحقوق فى بيروت الربينية اليهودية فى جنوبى العراق ، إضافة إلى مدرسة الطب العظيمة فى مدينة جنديشابور الواقعة جنوبى إيران . ويمكن وصف نظرة الدولة الإسلامية إلى تلك المؤسسات الموروثة بأنها اتسمت بالتجاهل والإهمال ، أو أهملت كليًا . فالإسلام عاش فى سلام مع اليهودية والمسيحية والزرداشتية ، ذلك أن المسلمين الأوائل لم يروا أية فضيلة ثقافية أو أخلاقية ترتجى من الفوارق اللاهوتية الدقيقة التى كانت الطوائف والأديان القديمة قد سجنت نفسها فيها من أجل محاربة بعضها البعض فى المشرق السابق على ظهور الإسلام . أما بالنسبة إلى الأكاديميات فإنها فى

معظمها ظلت قائمة . بل إن بعضها ازدهر أكثر مما كان قد ازدهر فى أى زمن سابق ، لأنه هذه المرة كف عن الاضطرار للمساومة مع امبراطور فارسى أو بيزنطى يفرض عليها ما يجب أن يكون عليه الإيمان المستقيم ؛ أما البعض الاخر فلقد بدأ انحداره لأن الدعم الذى كان يأتيه من مثل أولئك الأباطرة كان أساسيًا من أجل صحته المالية وسمعته .

ولم يمض وقت طويل حتى تملك المسلمين فضول ثقافى يتعلق بتلك المدارس ، بل وانضم إليهم من اعتنق الإسلام وهو كان فى الأصل من خريجى تلك المؤسسات . وهكذا ابتدأ عصر كبير من الترجمة ، وذلك لأن العربية سرعان ما أضحت اللغة الثقافية التى يستخدمها اليهود والمسيحيون والباحثون المسلمون سواء بسواء . وكان من نتائج تلك الحركة الزاخرة جمع وحفظ وإنقاذ قطع وأجزاء كثيرة من تراث العالم القديم العلمى والفلسفى (وبشكل أقل من موروثات إيران القديمة والهند القديمة أيضًا) . قدمت بالعربية لجمهور عرف غالبًا كيف يتفحصها عن كثب وبنظرات ثاقبة بل – وفى أغلب الأحيان – بحماس يبدو غريبًا إن نحن علمنا أن تلك المقتطفات لم يكن قد سبق لها أن ألهمت طوال عقود جمهرة القراء فى المشرق .

من النماذج الأساسية التى تعكس ذلك الحماس ، نموذج الخليفة المأمون ، الذى كان حاكمًا ببغداد عند بداية القرن التاسع ، وكان وراء اندفاعه فى الترجمة نقلت إلى العربية نصوصًا قديمة ، ولا سيما نصوص الفلسفة اليونانية ، ولقد روى المأمون كيف أنه ذات ليلة رأى فى منامه أنه جالس إلى سرير رجل « أبيض اللون ، صارم القسمات عالى الجبهة ، مقطب النظرات ، أصلع الرأس ، أحمر العينين » ويروى المأمون أنه شعر بالخوف أمام مرأى الرجل لكنه مع ذلك سأله : من أنت ؟ فأجابه الرجل : « أنا أرسطو » ويضيف المأمون ، عند ذلك شعرت بالسرور وقلت له : أيها الحكيم ، هل لى أن أطرح عليك سؤالاً ؟ فقال لى « اسأل » ، فسألته : ما هو الخير ؟ » . وتقول الحكاية أن الاثنين تبادلا حديثًا مختصرًا لكنه كان نافعًا ، ولربما وفر للمأمون فرصة تمضية تلك الليلة هادئًا ، ومن المؤكد أن ذلك الحديث هو الذى أتاح له أن يرى أن رعايته

للترجمة ستكون بركة على الإسلام ، بالنظر إلى أن أرسطو قد أكد له بان العقل والوحى يمكن لهما أن يتفقا لما فيه الخير والصلاح العام .

والحال أن التعليم الإسلامى لم يكتسب على انطلاقته فقط بفضل ترجمة أعمال أرسطو وجالينوس وأمثالهما ، بل كذلك بفضل التأملات الخصبة التى وسمت العديد من التقاليد المدرسية التى حظيت بحماية الحكومة الإسلامية لها . ليس معنى هذا أن المسلمين أنفسهم كانوا يتفرقون للمعضلات اللاهوتية ، فهم كانوا محوطين بالعديد من تلك المعضلات ، وكانوا يتجادلون بشأنها بحذق متناه . فمثلاً ، كيف لبعض آيات القرآن أن تقول إن الله هو خالق كل شىء ، ومن ثم يمكن لتلك الآيات أن تتوافق مع آيات عديدة أخرى تذكر أن الله يكافىء من أحسن عملاً ويعاقب من أساء ، طالما أن الله لا يمكنه معاقبة سوء كان هو سببه ! من أجل التعاطى مع مثل هذه المسائل ، رأى المسلمون أن عليهم أن يستخدموا مجموعة من المناهج الجدالية التى كانت مستخدمة قبلهم فى العالم القديم .

كان هناك – قبل أى شىء آخر – مبدأ القياس الرائع ، تلك الأولية القاسية الخاصة بالمنطق الصورى والتى تمضى فى حركة تقدم نمطى من الأشكال البسيطة (كل المناطقة مملون ، لويس كارول منطقى ، إذن فلويس كارول ممل) ، وصولاً إلى الأشكال الأكثر تركيباً ، تلك الأشكال التى يكون فيها الاستنتاج مسلماً به. إذا كان الميدآن الأولان مفترضى الصحة . كان القياس – إلى حد بكبير – من اكتشافات أرسطو ، والحال أن جزءاً أساسيًا من التبجيل الذى كان من نصيب أرسطو خلال ألفى العام التاليين لموته ، بما فى ذلك تبجيله من قبل المسلمين فى المشرق ، قام اساساً انطلاقًا من ارتباط القياس باسمه . غير أن أرسطو كان قد تبين له أن ثمة مسارات للمحاجة يكون فيها الاستنتاج مسألة رأى ، ليس فقط لأن المبادىء قد لا تكون صحيحة (فالواقع أن بعض المناطقة ليسوا مملين) ، ولكن أيضًا لأن مناقشة ما يمكن أن تثار لتؤدى إلى نتائج منتظرة سلفًا ، سواء أكان ذلك بسبب ظروف المناقشة نفسها ، أو بسبب طبيعة موادها (مثلاً ، مراقبة الطبيعة) : (إن عدداً من المناطقة الذين التقيت بهم كانوا مملين فقط خلال الأوقات التى كانوا فيها معى) .

إلى جانب هذا النوع من تحليلات الفكر ، وفر العالم القديم للمتكلمين المسلمين نظريات شديدة التطور تتعلق بالبلاغة ، مستعارة من الخطباء الكلاسكيين الذين لم يكونوا معنيين بالإقناع وحده ، بل كذلك بالتحليل الصحيح للخطاب ، فهم حللوا على سبيل المثال أنماط الشبه التى يمكن أن تتخلل الخطاب . فإذا قلنا - مثلاً - إن « أليس فى بلاد العجائب » يشبه كتاب فلسفة ، فهل نعنى بذلك أنه يمكن النظر إليه على أنه « نموذج » لكتاب فى الفلسفة ، أم فقط أنه وأى كتاب فلسفة يتقاسمان بعض الصفات ، أم أنه أمثولة - كلام بتعبير آخر - حول الفلسفة ، أم أنه شىء كان عليهم أن يقنعوا به المحاكم الرومانية ، عن طريق الاستخدام الماهر للخطاب كما عن طريق تصحيح التحليلات المتعلقة بالمحاكمات أو بالقوانين المرتبطة بالقضية . وكانت مفيدة كذلك لليهود وللنصارى الذين كانوا يسعون لتحليل بلاغة الكتب المقدسة . إن المسيحيين واليهود - مثلهم فى ذلك مثل المسلمين الذين جاءوا بعدهم - طوروا مبادىء تسير فى ذلك الاتجاه ، جزئيًا انطلاقًا من تجربتهم نفسها وجزئيًا انطلاقًا من الأدوات الثقافية المختارة والتى وفرها لهم العالم الثقافى المحيط بهم (ولعل أسطع مثال على هذا التحليلات البلاغية للأمثال القائمة فى الكتب المقدسة) . والحقيقة أن اليهود والمسيحيين أضافوا أدوات ذهنية ، وذلك لأنهم كانوا قادرين على بحث مسائل تتعلق بالغايات (ولاسيما ما يتعلق بمقاصد الله بالنسبة إلى النوع البشرى) . فإذا كان الله تبعًا لسفر الشرائع ٢١ : ٣٣ لا يرضى عن بقاء جثمان الكافر فى العراء أكثر من يوم وليلة ، فكم سيكون غضبه بالأحرى من جراء كشف جثمان التقى (وهو نوع من قياس المفارقة يطلق عليه فى الغرب الاسم اللاتينى A Fortiori) .

إن المسلمين الأوائل - إذ تعلموا تقنيات الجدل المنهج - من خلافاتهم الخاصة بهم ، ومن خلال احتكاكهم بالتقاليد العريقة السائدة فى بلدان شرقى المتوسط والشرق القديم ، تمكنوا من العثور على تسويغات لتلك التقنيات فى القرآن ، كما فى السنة النبوية . ولكن بعض المسلمين شعر بعدم إمكانية وجود مثل ذلك التبرير ، وأن « علوم الأوائل » تلك غريبة عن الإسلام ، فراح يدينها باعتبارها أفكارًا غريبة تسير قدمًا مع

مناهجها الغريبة ، وبالتالى فإن تلك التقنيات لا يمكنها إلا أن تزيد الفرقة فى صفوف المسلمين ويتعين بالتالى رفضها .

على الرغم من أن معارضى الأساليب المنهجية فى تحليل اللغة الدينية لم يختفوا تمامًا ، وعلى الرغم من أنهم قد نجحوا حتى فى استبعاد بعض عناصر التقاليد القديمة ، فإن أنصار مثل ذلك السجال المنهج حققوا مكاسب كبيرة . أما المجال الذى كان فيه مكان لنوع ما من المحاجة المنهجة ، فقد أضحى جزءًا من نمط التعليم الذى ساد فى الشرق المسلم كما فى شمال أفريقيا إلى درجة أن اللاهوت نفسه بات يطلق عليه هناك اسم « علم الكلام » . ولنلاحظ هنا كيف أن هو غوسانكتاللينس - العالم الأسبانى المسيحى الذى عاش فى العصور الوسطى وعمل على ترجمة نص عربى حول فن المناظرة والجدل إلى اللاتينية - كان يشكو من أن المسلمين كانوا يعطون مزيدًا من الاهتمام للبنية الشكلية لعلم اللاهوت لديهم وذلك على حساب محتواه ، وهو أمر كان يحاول أن يتفاداه عبر عدم وضع كتابه تبعًا للأسلوب « العربى » الذى كان يسود التناظر بين المتساجلين .

والحال أن الانتصار الذى تحقق لدى المفكرين المسلمين ، فى مجال طرائق الجدال المنهجة ، ولاسيما فيما يتعلق بطرائق أرسطو إنما انتصر - فى المقام الأول - بفضل العمل الدءوب الذى قام به شخص واحد . هو الفيلسوف ابن سينا الذى عاش فى القرن الحادى عشر ، والذى يعرفه لاتينيو القرون الوسطى باسم AVICENNE ومن المرجح أن ابن سينا كان أول فيلسوف مسلم يتبنى بالكامل تقاليد المنطق التى كانت سائدة فى العالم الكلاسيكى ، ولقد تبنى ابن سينا تلك التقاليد إلى درجة أنه قدمها فى مؤلفاته ، وحسنها بفضل عقله الخلاق ، بحيث لم تعد تبدو على الإطلاق وكأنها من ابتكار أعجمى ، بل بوصفها وليدة التقاليد الفكرية الإسلامية نفسها . واعترافًا بما فعله ابن سينا ، لم يتردد الفكر الإسلامى منذ ذلك الحين فى إعطائه لقب « الشيخ الرئيس » .

لقد تمكن ابن سينا من تحقيق ذلك النجاح ، في زمن كان يشهد ذروة ما وصله التعليم غير الرسمي في الحقبة الإسلامية الأولى . ذلك التعليم الذي كان ينتقل عبر التلقي من شخص إلى آخر ، ومن جيل إلى جيل ، في البيت أو في المسجد ، ولقد ترك لنا ابن سينا أجزاء من سيرته الذاتية (التي استكملها تلميذه المقرب)(*) وفيها يرينا كيف أن تقاليد التعليم الفردية قد اختبرت من قبل واحد من ألمع العقول الإسلامية . ولد ابن سينا في العام ٩٨٠ م في (بخارى) بأقصى الشمال الشرقي من منطقة الثقافة الإيرانية ، لموظف ينتمي إلى الشريحة الوسطى من المجتمع ، مما مكنه أن يوفر لولده تعليمًا تأسيسيًا ، من نوع ذاك الذي كان معظم الآباء الذين يعيشون ظروفًا مشابهة ، يوفرونه لأبنائهم . . وهكذا استأجر الأب لابنه مدرسًا للقرآن ومدرسًا للآداب ، ويروي ابن سينا ،تبعًا لتقاليد كان يتبعها كتاب مرحلة ما قبل الحداثة الذين كانوا يعتبرون التواضع الثقافي من شيم ذوي الثقافة المتوضعة وحدهم ، يروي لنا أنه حين بلغ التاسعة من عمره « وأكملت العشرة من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى الكثير من الأدب ، حتى كان يقضي مني العجب » . وكان والده – مثله في ذلك مثل كبار الموظفين – يريد لأبنه أن يدرس أحدث أساليب الحساب ومسك الدفاتر ، لذلك أرسله إلى « بائع بقل كان يقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه » وهو نظام ترقيم عبر إلى أوروبا بعد ذلك (بصحبة عمليات الحساب المبسطة) بعدة قرون وأطلق عليه اسم نظام الأعداد العربية .

عند ذلك – كما يروي لنا ابن سينا – وصل شخص (أبو عبدالله النائلي إلى عاصمة الإقليم حيث بكان يعيش مع عائلته . وادعى - الرجل أنه ضليع في الفلسفة « فأنزل أبي دارنا رجاء تعلمي منه » . وكان قد سبق لابن سينا أن درس شيئاً من علوم الشريعة ، وتقنيات الجدل كان اخصائيوها يبرعون فيها ، وهكذا أضحى بالنتيجة « واحدًا من أجود السالكين » ، وهو استخدم تلك التقنيات للتساؤل حول الفسلفة كما كان قد سبق للتقاليد الفكرية الإسلامية أن فعلت ولاتزال . وهو قرأ مع

(*) استخدمت في الترجمة نص السيرة السينوية التي دونها أبو عبيد الجوزجاني ، تلميذ ابن سينا ، ونقلها عنه إبن أبي أصيبعة في « عيون الأبناء » .

استاذه كتاب « إيساغوجى » – الذى يعتبر أفضل مدخل لدراسة منطق أرسطو – وكان قد وضعه الفيلسوف الصورى فرفوريوس باللغة اليونانية قبل ذلك بستمائة سنة ، ويعتبر من أفضل الكتب المدرسية فى العصور الوسطى عند نهاية الأزمان القديمة ، سواء أكان ذلك فى ترجمته اللاتينية أو ترجمته العربية ، ويقول ابن سينا أنه مهما كان كنه المسألة التى كان يطرحها أستاذه «فإننى كنت أصوغ المفهوم وأتصوره بأفضل مما كان يفعل ، وهذا ما جعله ينصح والدى بألا يسمح لى بأن أقوم بأى عمل آخر غير الدراسة والتدريس » .

وفى الوقت الذى كان فيه ابن سينا يتابع دراسة الأجزاء الأبسط من المنطق تحت إشراف أستاذه ، التفت ناحية الكتب الأخرى لكى يتعمق فى دراسته أكثر ، وعبر شروح على كتب مثل «إيساغوجى» تمكن من السيطرة كليًا على المنطق التقليدى . وهنا قام بمفرده بدراسة هندسية اقليدس ، وأعمال بطليموس ولا سيما «المجسطى» ، ثم بدأ بدراسة بقية العلوم الطبيعية وعلوم ما وراء الطبيعة المتوفرة فى الكتب ، وهكذا – كما يقول – «صارت أبواب العلم تنفتح على» ، وهو أضاف إلى تلك المواضيع ، مواضيع أخرى مثل الطب ، الذى كان يعتبر موضوعًا أقل صعوبة ولذلك «برزت خلال فترة من الزمن قصيرة» ، وكان ذلك لحسن حظه بالنظر إلى أن الناس فى القرن الحادى عشر – كما فى القرن الثانى عشر بعده – كانوا يدفعون ثمنًا لنصيحة الطبيب أغلى بكثير مما كانوا يرفعونه ثمنًا لنصيحة الفيلسوف . وهو – إضافة إلى ذلك كله – راح ينخرط فى جماعات تكرس وقتها لمناقشة مسائل الشريعة الإسلامية ، رغم أن لم يكن قد تجاوز السادسة عشرة من عمره بعد .

وسرعان ما وقع عالمنا الشاب ابن سينا فى نوع من حمى التطلع إلى خوض عمار الفلسفة ، استبد به طوال أكثر من عام ونصف العام :

« ... وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة لطولها ، ولا اشتغلت النهار بغيره . وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور ثم نظرت فى ما عساها تنتج ... وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن

أظفر بالجد الأوسط فى قياس ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المغلق ، وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتى ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى أن كثيراً من المسائل اتضحت لى وجوهها فى المنام . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى ، وكل ما علمته فى ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم ...» .

إن سمعة ابن سينا التى تنامت بوصفه طبيباً كانت هى التى أتاحت له أن يداوى الحاكم المحلى الذى – على سبيل الاعتراف له بالجميل – فتح أمام ذلك الطبيب الشاب أبواب مكتبته الملكية . فراح ابن سينا ، الذى وجد كل غرفة فى المكتبة مخصصة لعلم من العلوم ، راح يدرس كل ما يعثر عليه ويلتهم التهاماً كل تلك الكتب التى لم يكن قد سبق له أن رآها . وهكذا ما إن بلغ العشرين من عمره حتى أحس أنه بات جاهزاً لتأليف أول «كتاب جامع فى العلم» . وكان فى ذلك الحين قد بات شخصاً يلقى خير الترحيب فى قصور الأغنياء وذوى السلطة . وكان لا يكف عن التجوال والسفر فى المنطقة الشرقية من إيران ، وهو مرتد زى الفقهاء «بطيلسان ملتف إلى ما تحت الحنك» ، وكان فى ذلك اشبه بموزار الفتى لكن هيامه لكن فلسفياً وليس موسيقياً ، يلقاه الناس بكل ضروب الاحترام والإعجاب وتضيف واحدة من المخطوطات التى تضم سيرة ابن سينا الذاتية « ويقال إنه – كشاب – كان يعتبر من أكثر الناس أناقة فى زمنه ، وفى أيام الجمعة – حين كان يبارح داره متوجهاً إلى المسجد – كان الناس معتادين على التجمع فى الأزقة والشوارع لكى يمتعوا أنظارهم بجماله وكمال هيئته» .

ولقد حدث لابن سينا ، ذات مرة أن وصل إلى وسط إيران فى اللحظة الملائمة لكى يتمكن من شفاء ملك مدينة الرى ، وكانت مدينة كبيرة تقع بالقرب من مدينة طهران الحديثة . وكان الملك يعانى من حالة عصبية تجعله يعتقد أنه قد تحول إلى بقرة

و«كان يصرخ طوال النهار أمام كل من يراه : اقتلنى لكى يمكنك أن تعد من لحمى شواء طيبًا . وفى الوقت نفسه ، بما أن ذلك الملك كان يرفض تناول الطعام ، كان وزنه يتناقص بسرعة ، ومن ثمة أصيب بحالة اكتئاب عميق . فى النهاية حين يئس أطباء الملك من إمكانية شفائه ، استدعوا ابن سينا ليعالجه ، فعمد هذا من فوره إلى إرسال رسالة للملك قال فيها « بلغوا المريض أنباء سارة وقولوا له : إن الجزار آت لقتلك . وهى أنباء يفترض بها أن تسر الملك وهو فى حالته تلك ، وعند ذلك دخل ابن سينا على الملك والسكين بيده ، وأمر رجلين بأن يحضرا «البقرة» إلى وسط الغرفة ويوثقا قوائمها ويرمياها أرضًا . وعندما سمع المريض ذلك ارتمى أرضًا بكل سرور ، فقعد ابن سينا إلى جانبه ووضع يده على صدره كما يفعل الجزارون عادة وقال : يا لها من بقرة هزيلة لا يجوز قتلها وهى على هذه الحال . هيا غذوها حتى تترعرع وتنمو» ثم أمر الرجلين بأن يفكا وثاق المريض ويضعا طعامًا أمامه ، ومنذ تلك اللحظة – فى كل مرة – كانا يعطيان الملك الطعام والشراب والأدوية التى أوصى بها ابن سينا ، كان أطباء الملك يقولون له : «كل جيدًا ؛ لأن فى هذا الطعام ما يمكنه أن يغذى جسد البقرة» . وبعد شهر من بدء ذلك العلاج شفى الملك .

بعد نجاحه فى معالجة كآبة ذلك الملك – البقرة ، انتشرت سمعة ابن سينا كطبيب للملوك ، ووفرت له من الفرص السياسية مالم يكن قد توافر إلا لقلة من الأطباء . وإثر ذلك ، حين تمكن ابن سينا من شفاء ملك همذان (وهى مدينة كبيرة تقع غربى إيران) من آلام الأمعاء ، جعله الملك نديمًا له . وبعد ذلك حين تعرضت مملكة همذان لبعض الخطر ، ألح البلاط على الملك أن يتخذ ابن سينا وزيرًا له ، أو رئيسًا للوزراء . لكن الجيش تمرد فى المملكة ، وعمد الملك ، من أجل إنقاذ حياة ابن سينا إلى إرساله إلى المنفى . ولكن ، بعد أربعين يومًا أصيب الملك بنوبة مرض جديدة ، وأمام موافقة الجيش على ذلك هذه المرة ، عاد ابن سينا ، وكوفىء على شفائه الملك بتعيينه وزيرًا بحق ، وهو أمر قال عنه كاتب إيرانى : منذ أيام الإسكندر الأكبر الذى كان قد اتخذ أرسطوطاليس وزيرًا ، لم يحدث لأى ملك أن جعل ، قبل ابن سينا ، لنفسه وزيرًا حكيمًا» . وفى النهاية مات الملك إثر نوبة مرض ثالثة أصابته (زاد من تعقيدها بضعة

عوامل صحية أخرى) ، وعن ذلك الأمر يقول تلميذ ابن سينا وراوى سيرته ، إن الملك مات لأنه نادراً ما كان يتبع نصائح طبيبه .

أما ابن سينا ، فإنه بعد تردد أمام عرضين ملكيين جاءاه لتعيينه وزيراً ، وإذ وجد أن الأوضاع السياسية غير مستقرة ، اختبأ فى بيت بائع أدوية زمنًا مكنه – دون الاستعانة بأية مراجع أو ملحوظات مدونة – من محاولة إنجاز كتابه « الشفاء » الذى يعتبر موسوعة علمية ضخمة . وهو على أى حال لم يكن قد توقف عن الكتابة حتى حين كان يشغل منصبًا قياديًا فى الدولة . وعن ذلك يقول واحد من تلامذته «كان من عادته أن يلقى دروسه على تلامذته ... وكان من عادتنا فى ذلك الحين أن نتابع الجلسة حتى الصباح ، ومن ثم نصلى خلفه . وما أن ننتهى من ذلك حتى كنا نلتقى عند باب بيته بنحو ألف رجل راكب ، ومنهم أعيان البلد وسادتها ، أو من الناس العاديين الذين يعانون مصاعب أو لديهم مشكلات . فى ذلك الحين كان ابن سينا يقضى معظم وقته وهو منصرف إلى شئون الدولة . أما الآن – وقد بات مختبئا لدى بائع الأدوية ومتحرراً من تلك الشئون – فقد راح يكتب خمسين صفحة فى اليوم ، حتى أنجز الفصول المتعلقة بالعلوم الطبيعية وبما وراء الطبيعة ، ثم بدأ كتابة فصل المنطق وعند ذلك تم العثور عليه واعتقل داخل قلعة لمدة بلغت أربعة أشهر .

والحال أن ذلك كله كان قد شفى الملوك من أية رغبة فى تعيين ابن سينا وزيراً – حكيمًا ، ومنذ تلك اللحظة راح سادته ينفقون عليه لمجرد أن يكون طبيبًا وعالمًا مدرسًا . وهكذا عاش فى مدينة اصفهان ، فى وسط إيران ، حتى الوقت الذى سقط فيه فريسة المرض وهو فى الثالثة والخمسين ، فقرر – بشكل حاسم – أن «المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة» . وهكذا رفض أى استطباب ومات بعد بضعة أيام فى همدان .

لقد انبنت سمعة ابن سينا ، أولاً ، وترسخت لزمن طويل فى حقل الطب . حيث إن كتابه الأساسى فى الطب «القانون» انتشر فى طول الشرق وعرضه . أما فى الغرب ، وبدءًا من الزمن الذى ترجم فيه إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر ، وحتى بزوغ

عصر الطب التجريبى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر . فإن مفاهيمه الفلسفية ، ومنهجيته المبنية على أساس التجربة الطبية فى العالمين الإغريقى والإسلامى ، جعلت منه الكتاب المفضل لدى الحكماء والأطباء الأوروبيين ومدرسى الطب سواء بسواء . وذلك بسبب العدد الكبير من المعالجات النافعة التى يحتوى عليها (وبعض المعلومات المخطئة ولاشك) فى مجال التشريح والتشخيص الطبيعى كما وردت عند المؤلفين القدامى من أمثال جالينوس ، فإنه يساهم كذلك فى إبراز معلومات جديدة ، منها ما يتعلق مثلاً بالطبيعة الوبائية للسل ، أو بدور الماء الملوث فى نشر الأمراض الوبائية . ومن المرجح على أى حال ، أن سمعة ابن سينا كطبيب ، إضافة إلى مهارته فى ابتكار الأجهزة الفلكية ، هما ما صنع له سمعته فى الفولكلور الفارسى ، كساحر كبير يمكنه أن يقوم بأى عمل كان .

ومع هذا – ففى الشرق كما فى الغرب – كان ابن سينا أكثر تأثيراً فى مجال الثقافة الرفيعة ، وذلك بوصفه فيلسوفا أكثر منه طبيبًا . ففى عالم التقاليد الفلسفية الإسلامية ، كان ابن سينا هو من أوجد اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتمكن من وضع التصور الأساسى للعديد من الأفكار الأساسية . ومن هنا ما نلاحظه من أنه خلال القرن الثالث عشر ، حين عمد روجر بيكون ، وهو عالم يضاهى فى التقاليد الغربية مكانة ابن سينا فى الشرق ، إلى تلخيص وضعيه المعرفة الفلسفية فى أوروبا الغربية على أيامه ، كتب يقول إن عظمة أرسطو لم يعد اكتشافها بشكل أساسى إلا بفضل العرب ، وخاصة بفضل ابن سينا ، محاكى أرسطو الذى أوصل الفلسفة إلى أقصى درجة ممكنة من الكمال » . والحال أن تأثير ابن سينا يعود أساسًا إلى قدرته على استيعاب أفكار أسلافه وتقديمها وكأنها أفكاره الخاصة بوضوح وتفهم كان أسلافه أنفسهم يفتقرون إليهما . لقد كان ابن سينا – الفيلسوف المسلم الذى أدرك مسبقًا ، وبشكل أعمق من غيره – ما سيعبر عنه أوسكار وايلد لاحقًا من أن الموهوب هو الذى يقلد ، أما العبقرى فهو الذى يسرف . والحقيقة أن التمييز الذى يورده التفتازانى بين الكلمة التى يمكن ترجمتها بـ «تصور» أو «إدراك» ، والكلمة التى يمكن ترجمتها بـ «موافقة» أو «تأكيد» ، وهو تمييز تم القبول به فى الشرق وفى الغرب

باعتباره عنصراً أساسياً بالنسبة إلى فلسفة المنطق ، قروناً عديدة بعد ابن سينا ، كان الإغريق أول من ابتدعه واستكمله واحد من الفلسفة الإسلاميين الكبار الذين سبقوا ابن سينا . ولكن ، فقط لدى ابن سينا أضحى التمييز واضحًا وحاسمًا ومستخدمًا بدلاً من أية بدائل أخرى له .

وكذلك أقام ابن سينا تمييزًا حاسمًا وواضحًا بين «الجوهر» و «العرض» وهما مصطلحان كان العديد من الفلاسفة يعتبرونهما مرتبطين ببعضهما البعض بالضرورة فـ « الجوهر » وهو ما يجعل شيئًا ما ، ما هو عليه ، فإذا غاب هذا «الجوهر» لا تعود للشيء ماهيته . أما «العرض» فيمكن له أن يزول ، فيبقى للشيء جوهره ويبقى ما هو عليه . ومن هنا فإن رجلاً «ضاحكًا» يمكنه أن يتوقف عن الضحك فيبقى مع ذلك رجلاً . وبالتالى يعتبر «الضاحك» عرضًا . لكن الرجل لا يمكنه أن يبقى رجلاً من دون هويته البشرية . وكان بعض الفلاسفة يرون أن القضية التى تبرهن على أن شيئًا ما هو جوهر ، تبرهن في الوقت نفسه على أنه موجود . أما ابن سينا فقد رأى ، عن حق ، أن تلك المحاجة تبرهن فقط على أنه إذا كان ذلك الجوهر ممكنًا ، فإن بإمكانه أن يكون موجودًا .

وانطلاقًا من هذا التمييز ، تمكن ابن سينا من أن يبتكر برهانًا جديدًا على وجود الله ، الذى يصبح وجوده – تبعًا لهذه النظرية – ضروريًا بالنظر إلى أن الجواهر الأخرى لا تكون أكثر من «ممكنة» . وتبدأ النظرية (فى أكثر أشكالها بساطة) عبر القول بأن الوجود الفعلى ، المتحقق لأى جوهر موجود بالإمكان ، يجب أن ينتج إما عن جوهر آخر موجود بالإمكان ، وإما عن جوهر واجب الوجود . إن هناك جواهر معينة توجد بالفعل . فإن لم نعتبر أن هناك تواترًا لا نهائيًا لجواهر موجودة بالإمكان أن يعلل كل منها وجود الآخر . ولابن سينا هنا نظرية جديدة كل الجدة تدلل على خلل فكرة أن الجواهر الموجودة هى تواتر لانهائى لإمكانات مترابطة ، سيكون ثمة جوهر واجب الوجود . والحال أن العناية والابتكار اللذين اشتغل بهما ابن سينا على هذه النظرية الجديدة ، كانا هما اللذان جعلا منها واحدة من تلك الحجج ، أو البراهين القليلة

المؤكدة على وجود الله . والتى ظلت قائمة على مدى الأزمان ، على الرغم من مقارعة الكثيرين لها . وهى نظرية تبناها ابن ميمون وتوما الأكوينى ، وأثرت على سبينوزا ، بل وربما تكون قد أثرت على لايبنتز فى مجال اعتماده على «دليل» مشابه ملفت للنظر ، ولا يزال لهذا الدليل من يسانده حتى فى قرننا العشرين هذا .

إن الأسلوب الذى أكد به ابن سينا على برهانه يشى فى الواقع بمناخ عصره وظروفه . فمثلاً نراه عند نقطة معينة يقول : «إن كل شىء موجود ، إما أن يكون واجباً أو ممكناً . فبالنسبة إلى الفرضية الأولى تأكد على الفور أن هناك شيئًا يوجد بالضرورة ، أما بالنسبة إلى الفرضية الثانية فإن علينا أن نبرهن على أن وجود الممكن يؤدى إلى وجود الواجب» . لقد أقر الأقدمون دائمًا بصوابية المحاجة عن طريق التضاد («لوسى كارول مضجر» و «لويس كارول ليس مضجراً» عبارتان متضادتان ، أما إذا قلنا إن «لويس كارول أشقر» و «لويس كارول غامق لون الشعر» فإننا هنا أمام عبارتين متعاكستين ، طالما أنهما لا تلغيان الإمكانيات الأخرى – فهو ربما كان أحمر الشعر) . ولقد كان المفكرون المسلمون يفضلون المحاجة عن طريق نهج التضاد (مما كان يعنى تطوير وحفظ لوائح كاملة من البدائل الممكنة) ، لكنهم كانوا يحبون أكثر المحاجة عن طريق استخدام النقائض ، كما يفعل ابن سينا أعلاه . ومن المؤكد أن نمو حلقات المناظرة غير الرسمية ، التى كانت فى بعض الأحيان تضم يهودا ونصارى وزرادشتيين ، لكنها غالبًا ما كانت تقتصر على المسلمين وحدهم ، يفسر إلى حد كبير هذا التفضيل لجداليات التناقض فى مجال البحوث الفلسفية والكلامية ، بالنظر إلى أن هذا النهج يمكنه أن يوفر أفضل وأفعل استخدام الخطابية السجالية . ومن هنا فإن أسلوب الكلام القائم على «إن قلت كذا ، فإننى أقول كذا» يعتبر أسلوب الجدل المفضل لدى مفكرى الإسلام فى أعمالهم المكتوبة ، وذلك منذ أقدم أزمانهم وحتى اليوم . ومن المؤكد أن ما لا يقل عن نصف الكتب الموجودة فى قم والنجف إنما كتب تبعًا لهذا الأسلوب .

ولنلاحظ هنا كيف أن راوى سيرة ابن سينا ، الفيلسوف الجوزجانى ، الذى استكمل فقرات السيرة الذاتية التى كان ابن سينا قد خلفها وتطال سنوات حياته الأولى ، يدلى باعتراف ملفت يتعلق بسمة أخرى من سمات أسلوب ابن سينا الفكرى حين يقول : « وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد نظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته فى العلم ودرجته فى الفهم » وهو لم يفعل ذلك فقط لأنه حين بلغ الحادى والعشرين من عمره كان يشعر أن ليس ثمة معروفة جديدة يمكن أن يكتسبها ، وليس فقط لأنه كان حاذقًا يسترق اللحظات للعمل بسرعة فى الوقت الذى كان فيه يدير شئون الحكم ويطبب الملوك بل لأن الكتب العربية فى زمنه ، كانت قد بدأت تستند إلى نظام ترتيب يتم عبره معالجة المواضيع فى نفس الأمكنة التى كانت قد تمت بها معالجتها فى كتب مشابهة سابقة وضعت فى نفس الحقل . ففى حضارة تقوم على التدوين اليدوى ، ويندر فيها أن يكون ثمة وجود للفهارس المؤشرة (ثم إنه كان لكل نسخة منسوخة باليد ترقيمها المختلف) ، كان ذلك التنظيم المعروف مسبقًا فى ترتيب المواضيع هو الذى يجعل من الممكن تصفح الكتب وفهمها دون الاضطرار إلى قراءتها كاملة . والنصوص التى وضعها ابن سينا نفسه ، ساهمت إلى حد كبير فى رسم ذلك الاتجاه . أما حين تأسست «المدارس» – أى معاهد التعليم الإسلامية التى عاشت لزمن طويل – وكان تأسيسها بعد موت ابن سينا بجيل ، فإن اختيارها للنصوص المدرسية أتى ليضع حداً لذلك الميل إلى استخدام منظومة جاهزة سلفًا ، توضع النصوص الأساسية انطلاقًا منها .

مع ظهور المدرسة . ما صار أسلوب التعليم الذى يصفه ابن سينا – وهو عبارة عن تجوال بين مدرس وآخر ، والانضمام إلى حلقات نقاش غير رسمية ، والجدل الذى يخوضه فيما بينهم رجال متعلمون لا يجمعهم معًا غير سوى عاهل سئوم أو ذى فضول ، مهد بالاختفاء من الشرق الأدنى المسلم . والأطباء بشكل خاص كانوا يصلون إلى امتهان هذا الفن بالطريقة القديمة غير الرسمية والفردية ، وهم يحملون إلى جانب الطب كمًا كبيراً من الفلسفة وعلم الفلك اللذين يفترض بهما أن يكونا

خلفية لمبادىء الطب . ومع ذلك فإن الاهتمام بمواضيع أقل اسلامية مثل الفلسفة (وحتى الأجزاء الأقل عملية من علم الفلك) كان مشبوهًا فى المؤسسات الرسمية الجديدة . والطبيب ، بعلاقاته بالبلاط ، وتقاليده التربوية المستقلة ، كان واحدًا من قلة من العلماء ، ظل من بين مهماتهم نقل الثقافة المكتوبة التى لم يحدث لها - نسبيًا - أن تأثرت كثيراً بظهور «المدارس الجديدة» . ومع هذا فإن هذه المدارس تمكنت من السيطرة على التعليم فى الشرق الأدنى المسلم ، بنفس المقدار الذى تسيطر فيه الجامعات على التعليم فى الغرب المعاصر .

حققت « المدارس» ظهورها النهائى (بعد قرن كامل من التردد ، ومحاولات التأسيس التى لم يقيض لها النجاح بشكل عام) فى القرن الحادى عشر ، أى قبل ما لا يقل عن مائة عام من ظهور ما يوازيها فى الغرب ، أى الجامعات الأوروبية . بالنسبة إلى العالم الإسلامى كانت «المدارس» ، حقًا شيئًا فى غاية الجدة : فالمدارس كانت تقوم بفضل جهات تبرع خيرية توقف مبانى وعقارات على تعليم نوع خاص من المواد الدراسية بشكل دائم . ومؤسسو تلك المدارس - وغالبًا ما كانوا من السلاطين والوزراء - كانوا - بفضل حجم ما يقدمونه والشروط التى يضعونها فى وثيقة الوقف - يضمنون لتلك المدارس الجديدة أن تبقى زمنًا طويلاً ، وأن تضم إليها عدداً كبيراً من الطلاب (وغالبًا ما يكونون من الطلاب غير الداخليين) ، من الذين ستحاول المدارس أن توفر لهم قدراً جيداً وعادلاً من الدروس تحت إشراف أساتذة مدفوعى الأجر .

ومن الطبيعى القول بأن المواد الدراسية كانت تتنوع ، ليس فقط تبعًا للشروط التى يضعها المؤسسون ، بل كذلك تبعًا لرغبات الأساتذة ومديرى المدارس . والمدرسة لم يكن يتوقع منها أن توفر للطلاب أساسًا أدبيًا أو معرفة أساسية بالرياضيات . فالمعلمون الخصوصيون ، مثل أولئك الذين درسوا ابن سينا القرآن والآداب ، ومثل بائع الخضار الذى لقنه مبادىء «الحساب الهندى» ، ومدارس القرآن الصغيرة المنتشرة فى الجوار والتى كانت تعيش بفضل التبرعات التى يتم حملها ، كانوا لا يزالون موجودين ليوفروا للطلاب تربية أولية . أما ما كان يتوقع من المدرسة أن

توفره فكان تعليمًا أساسيًا يتعلق بالشريعة الإسلامية . وفى الوقت نفسه ، كانت النية تجرى منذ البداية على أن تدرس المدرسة للطالب علاقة الفقة الإسلامى بمصادره ولا سيما القرآن وسنة الرسول (ﷺ) .

وسرعان ما أضحت علوم اللغة – ولا سيما النحو والبلاغة – جزءًا أساسيًا من المواد التدريسية فى «المدرسة» . إذ كيف يمكن للمرء أن يفهم نصوص الشريعة إن لم يفهم القرآن ، وما قاله وفعله الإنسان الكامل فى الإسلام – أى النبى محمد (ﷺ) – أولاً ، وإن لم يتعلم كيف يحلل الأمثال والمجازات والاستعارات وأشكال الخطاب الأخرى المستخدمة فى تلك المواد الخام ؟ لكن كانت هناك أيضًا حاجة إلى دراسة المبادىء المنهجية التى تمكن من استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية ، وهو علم كان من شأنه أن يحسن من قدرة الطالب على الاستخدام الأدق والأفضل لأدوات التدليل ، مثل القياس وقواعد الأولى والأحرى والأصلح .

هذا العلم هو علم الفقه الذى دفع وجوده فى أعلى مستويات التعليم فى «المدرسة» إلى تشجيع إدخال بحوث المنطق فى المراحل الأولى من سنى الدراسة . عند ذاك أضحى بالإمكان استخدام المنطق الذى تعلمه الطالب فى مستويات الدراسة المتقدمة ، لإبراز تماسك خطوات التشريع (على الأقل فى علاقته بمصادره ، وعلاقة أجزائه المختلفة بعضها ببعض) . وإضافة إلى هذا كان من الواضح – بالطبع – أن معنى الشريعة لا يمكن فهمه فهمًا كاملاً إلا عبر دراسة ممنهجة لمقاصد الشريعة ؛ ومن هنا فإن علم الكلام المدرسى تحول تدريجيًا ليصبح صاحب الموقع الأكثر صلابة فى حصن التعليم الجديد هذا .

والحقيقة أن «المدارس» الجديدة لم تكن لتختلف كثيرًا عن الحصون إذ إنها كانت عبارة عن أماكن فسيحة مغلقة ، سرعان ما أضحت جزءًا أساسيًا ضروريًا فى المدينة الإسلامية ، مثل المسجد والبازار . وهى مثل الحصون ، كانت ترى وترى نفسها بوصفها المركز الأساسى لمحاولة الحفاظ على التعليم والدفاع عن الصراط المستقيم . وفى حالات كثيرة كان يحدث للمدارس أن تصبح – أيضًا – جزءًا من عدة للحكومة ،

من حيث إنها كانت تتولى إنتاج متخرجين رفيعى المستوى فى عالم الدراسات الأدبية ، كبيرى العدد بما يكفى بيروقراطية الحكومات فى مواقع لا تقل عن المواقع المخصصة لمتخرجى الدراسات الدينية من العلماء والملالى - كما يسمون فى إيران - إضافة إلى هذا فإن رعاية الحكومة للمدارس كانت توفر لها جزءًا من درعها الأيديولوجى الواقى . وعلى الرغم من أن الملالى كانوا يتفادون القول بأن أى نظام سياسى معين كان يحظى بمباركة الله له ، فإنهم كانوا يقولون فى المقابل إنه يستحسن بالشعب أن يطيع أى نظام يتولى حراسة الدين الصحيح ، علمًا بأنه لم يكن ثمة طريقة لحماية الدين الصحيح ، أفضل من تأسيس المدارس ورعاية متخرجيها .

لهذه الأسباب جميعًا ، كان من المنطقى للتعليم الشيعى على مدى تاريخ الشرق الأدنى الإسلامى ، أن يعيش أزمانًا صعبة خلال ألف العام الأولى ، حيث أن معظم الأنظمة التى كانت تحكم خلال تلك الفترة كانت أنظمة سنية ، وفى نظر الأنظمة السنية لا يعتبر التعليم الشيعى «دينًا صحيحًا» . فالإسلام السنى وحده كان هو «الصحيح» وفى الحقيقة ، ظهرت عدة سلالات شيعية حاكمة قبل جيل من انتشار المدارس ، فى زمن ابن سينا ، وكان علماء الشيعة يفضلون بشكل عام رعاية أمراء الشيعة (ولو كانوا من الذين يعتقدون أنهم بقر) على رعاية أمراء السنة . وهنا نذكر كيف أنه بعد نحو عشرين عامًا من موت ابن سينا ، حين استولت سلالة سنية على بغداد ليقيم فيها مدرسة سنية ضخمة ، فضل الطوسى - وهو واحد من كبار الدارسين الشيعة - أن يبارح بغداد متوجهًا نحو الجنوب لتقيم فى مدينة النجف ذات المعتقد الشيعى الصلب . وهو أسس هناك مدرسة خاصة به ، من المرجح أن تكون مدرسة شيعية حقيقية ، متبعًا فى إقامتها مثال المدرسة السنية الجديدة التى أقيمت فى بغداد .. لكننا بالطبع لا نعلم عنها الشىء الكثير نظرًا إلى أننا لا نمتلك سوى فكرة مجتزأة عن التاريخ المبكر للمدارس النجفية . ومع ذلك يبدو من المؤكد لنا ، أن الطوسى قد حدد منهجًا دراسيًا يقوم جزئيًا على أساس دراسة نصوصه الخاصة ، بحيث إن الدارسين فى مدارس النجف فى أيامنا هذه يعتقدون أنهم منحدرون من الطوسى ، عبر سلسلة متماسكة من الأساتذة الذين ظهروا تباعًا منذ القرن الحادى عشر وحتى القرن العشرين .

إن المؤسسة التى أقامها الطوسى للتعليم الشيعى فى النجف تظهر بوضوح تطور التشيع إلى مذهب فكرى مستقل محدد المعلم . فبالنسبة إلى أنصار الشيعة كما بالنسبة لخصومهم ، من المؤكد أن التمييز السياسى بين الشيعة والسنة ، تبلور تماماً منذ ذلك الحين . والشيعة – أو شيعة على (ﷺ) – كانوا أعضاء تلك الجماعة الإسلامية التى تنادى بأن زعامة جماعة المسلمين قد تركها النبى محمد (ﷺ) لعلى (كرم الله وجهه) ولأبنائه (الذين يسمون ، أيضاً ، آل محمد) . أما أهل السنة فلا يوافقون على ذلك ، بل يقولون إن الزعامة السياسية للمسلمين يجب أن تحدد عبر أساليب أخرى غير الوراثة ، فمحمد (ﷺ) لم يعين علياً أبداً خليفة له ، وقد تمكن السنة من أن احتكار السلطة السياسية ، اعتباراً من القرن السابع وحتى القرن التاسع ، أى خلال القرون الثلاثة الأولى التى تلت ظهور الإسلام ، وهم يشكلون حتى أيامنا هذه أغلبية المسلمين .

ومع هذا فإن الأقلية الشيعية التى قبلت مبدأ تنصيب الإمام بالنص والوراثة كأساس للحكم ، كان تؤمن دائماً بأنها تعرف من هم أعقاب محمد (ﷺ) الأحياء بينها ، والذين يجب القبول بهم بوصفهم القادة السياسيين للمسلمين ، حتى ولو كانت الوجوه التى تجلها تلك الأقلية تعيش متخفية غالب الأحيان . والحال أن العديد من بين أسباط النبى (ﷺ) قد عاشوا فى عزلة نسبية ، حتى اختفى واحد منهم ، وهو الإمام الذى يحمل الرقم الثانى عشر ، من بين على ، فى العام ٨٧٣ . ويرى الشيعة أن الإمام الثانى عشر – الذى كانوا ولا يزالون يلقبونه بـ «إمام العصر» – لم يختف إلا لكى يعود للظهور فى زمان غير محدد بوصفه مهدياً منتظراً ، يكون عليه أن يؤسس الجماعة الإسلامية السياسية الكاملة . أما السنة فإنهم يرون أن الشيعة – فى إيمانهم بالتعيين وبالوراثة كمؤشرين على الزعامة السياسية – إنما أوقعوا أنفسهم فى شرك ، لأن إمامهم قد مات من دون أن يخلف وراءه ذرية .

بعد ذلك ، وبشكل تدريجى أضحت الفوارق الفقهية والكلامية بين المذهب الشيعى والمذهب السنى ، واضحة وضوح الفوارق السياسية بينهما . فالشيعة يختلفون عن السنة بصدد بعض النقاط الجوهرية فى الأحكام الشرعية ، فمثلاً يعطى الفقه الشيعى

للنساء حصة أكبر فى الإرث والملكية ، كما أنه يحتوى على قائمة أطول بالأشياء والمواقف التى تجعل من المسلم غير طاهر . بيد أن الفوارق الأكثر دلالة إنما تظهر فى مقارباتهما الفكرية المتناقضة . فالشيعة - على سبيل المثال - يعتقدون بأنه من الممكن والمطلوب تعقل ذات الله وأفعاله وتعليلها بالغائية والمنطق شأن سائر مسائل العالمين الأخلاقى والطبيعى . بينما يرى أكثر مفكرى أهل السنة أن ذلك يعنى إخضاع الذات الإلهية للمقاييس البشرية حول الممكن والمستحيل ، والحق والباطل ، والخير والشر ، وذلك أمر غير جائز على الله .

فى غياب السلالات الشيعية الحاكمة ، كان من الواضح أن التعليم الشيعى ظل هشًا ومرتبطًا بإمكانيات الجماعات الشيعية المشتتة فى أماكن مثل النجف ، جنوبى العراق ، حتى كانت تلك الثورة الدينية الكبرى التى أوصلت إلى الحكم فى إيران ، عند بداية القرن السادس عشر ، أسرة الصفويين الشيعية ، التى اعتمدت فى قيامها على دعم قبائل التركمان فى أذربيجان ، شمال غرب إيران ، وقد نجح الصفويون فى فرض المذهب الشيعى فى سائر أرجاء إيران . صحيح أن الإيرانيين لم يقبلوا - جميعهم وبنفس السهولة - باتباع المذهب الشيعى ، ولكن البروز المتوازى زمنيًا تقريبًا ، لإمبراطوريتين سنيتين كبيرتين ، إمبراطورية العثمانيين التركية فى الغرب ، وإمبراطورية مغول الهند فى الشرق ، بدا ، حنيًا إلى جنب مع التهديد السنى المتواصل الآتى من وسط آسيا ، وكأنه قد جعل فرض دين رسمى متمايز على الإيرانيين أمرًا ممكنًا ، لأنه وفر الأسس الدينية لرغبة الإيرانيين فى لعب دور يناهض الدور الذى يلعبه جيرانهم الأقوياء . فالإيرانيون كانوا - على وجه الخصوص - مصممين على مقاومة غزو الأتراك العثمانيين لهم ، حتى لو عنى ذلك أنه سيكون على الشاه الصفوى (أو «الصوفى» كما سماه الشاعر ميلتون) أن يمارس تلك المقاومة عبر إحراق أرض إيران منعًا للعثمانيين من التقدم فيها . ولنلاحظ كيف أن الشاعر ميلتون (الذى كان معاصرًا للصراع الصفوى/العثمانى) وصف - خلال القرن السابع عشر ، وفى قصيدته « الفردوس المفقود» - كيف أن :

.... صوفى البكتيرى ، المتراجع أمام قرون
الهلاك التركى ، ترك كل شىء
فى بلاد آلادوك ، خرابًا وهو ينسحب
نحو طوروس وقزوين

إذا كان الصفوى ، أو «صوفى» ، فى سبيل حماية الوطن الإيرانى قد اضطر لترك الأراضى التى غادرها محروقة وخربة ، فإن ذلك كان دافعًا منميًا للشيعة المتعلمين ، أى للملالى . فقبل آل صفوى ، لم يكن لدى الشيعة الإيرانيين أية تقاليد تعليم صلبة ، مما جعل بداية القرن السادس عشر ، تشهد تفوق عدد الشيعة المتعلمين فى العراق وفى لبنان على عددهم فى إيران . أما الصفويون فإنهم أسسوا من المدارس الشيعية بأعداد لم يسبق لها مثيل . كما أن جاذبية تلك المدارس والرعاية الملكية التى أحيطت بها بشكل عام ، أدت إلى زحف دفق هائل من الشيعة المتعلمين الآتين من شتى أرجاء العالم الإسلامى إلى إيران . صحيح أن المذهب الشيعى لم يكن بأى حال من الأحوال «دينًا إيرانيًا» ، لكن إيران كانت – بشكل قوى وأساسى – مملكة شيعية ، وبالأحرى المملكة الشيعية الوحيدة . ومنذ القرن السادس عشر وحتى يومنا هنا ، من الواضح أن أهمية إيران فى أوساط الشيعة ، سواء أكانوا هنوداً أم من أبناء الجزيرة العربية أو الشام أو شرقى تركيا ، أو العراق ، لا تكف عن التعاظم .

إن واحداً من رجال الدين الشيعة – السيد نعمة الله الجزائرى – المولود عام ١٦٤٠ ، فى قرية ناطقة بالعربية تقع جنوبى العراق قرب الخليج الفارسى ، قد ترك لنا مذكرات مؤثرة تتحدث عن الصراعات التى خاضها منذ سنوات دراسته الأولى وحتى عين «قارئًا» فى مدرسة إيرانية شيعية ، أسست فى وقت متأخر . يبدأ الجزائرى – بأسلوب بكاء ومثير للشفقة – نصه على النحو التالى : «آه كم عانيت ، فى هذه الحياة القصيرة » ثم يتذكر كيف أنه كان جالسًا يلعب مع رفيق له ، حين كان فى الخامسة من عمره ، فجاءة أبوه وقال له : «يا صغيرى ، تعال معى وسوف تذهب إلى أستاذ

يعلمك القراءة والكتابة ، لكى تحصل ذات يوم على مقام رفيع» «عندما سمعت هذا الكلام بكيت ، يقول الملا : ورفضت ولكن دون جدوى» . لكن هذا لم يمنع السيد نعمة الله من أن يفكر فى حيلة بعد ذلك : إنه سوف ينجز برنامجه الدراسى بسرعة بحيث يعود إلى أترابه ، وهكذا تمكن خلال فترة قصيرة من ختم القرآن ، وحفظ بعض القصائد الكلاسيكية العربية . وعند ذلك سأل والده أن يحرره من الدراسة ليعود ويلعب مع رفاقه ، لكن والده اقترح عليه ، بدلاً من ذلك ، أن يرسله إلى أستاذ آخر يعلمه مبادىء اللغة العربية بكل ما يحيط بها من غرائب فى القول وعجائب . هنا بكى السيد نعمة الله مرة ثانية ، لكن والده لم يأبه لدموعه بل أرسله هذه المرة - لكى يضع حداً لشكواه - إلى أستاذ ضرير طالب السيد الصغير ، بأن يخدمه كدليل إضافى لكونه تلميذاً له . وفى الوقت الذى استكمل فيه السيد نعمة الله دورته الدراسية مع الأستاذ الضرير ، كان أن التحق بأستاذ تال ، كان واحداً من أقاربه اشترط عليه - مقابل تعليمه - أن يسرق له يومياً أوراق التين لتغذية دود القز الذى يملكه ، كما اشترط عليه أن يجنى له الخضار من أجل رفد مئونته . وهكذا راح شعر السيد الصغير يتناقص ليصبح أصلع بسبب حمله أكوام الخضار وأوراق التين فوق رأسه يومياً .

بعد ذلك وصل إلى مستوى بات عليه - معه - أن يتوجه إلى قرية مجاورة لكى يدرس كتاب النحو التالى الذى يتضمنه المنهج . ومن هناك توجه إلى مدينة الحويزة الواقعة فى منطقة المستنقعات بالقرب من نهر دجلة جنوبى العراق ، لأنه كان قد سمع أن هناك رجلاً جم التعليم ، يستحق المثول فى حضرته القيام بكل تلك الرحلة العسيرة بين مجارى الماء التى يمتلىء فضاؤها برفوف الناموس التى يصل حجم الواحدة منها إلى حجم ذكر النحل . وفى جميع الأحوال ، فإن أستاذ الحويزة - كان يفرض على تلامذته أعمال سخرة كانت أشق وأصعب بكثير من تلك التى كان يفرضها صاحب دود القز . فرجل الحويزة المعلم لم يكن يطالب تلاميذته بالقيام بـ «خدمات» زراعية وحسب ، بل إنه كان يفرض عليهم نظاماً يجعل الواحد منهم مجبراً - إن هو توجه إلى مجرى ماء مجاور للاستحمام أو الاستراحة - على الرجوع محملاً بحجرين أو ببلاطين منتزعين من قلعة مهجورة توجد هناك ، لكى تستخدم فى بناء بيت الأستاذ .

لكن مدينة الحويزة لم تكن تضم فقط أستاذًا مرموقًا ، بل كانت تضم «مدرسة» كذلك ، مدرسة يرتادها التلامذة حتى ساعة الظهر ، فيتناقشون ويتجادلون بالطريقة الكلاسيكية ، أما بقية اليوم فإنهم كانوا يمضونه فى الكفاح من أجل البقاء على قيد الحياة وحفظ دروسهم ، فهم كانوا بعد ظهر كل يوم يجمعون قمر الشمام ، ليغسلوه باحثين فيه عما إذا كان لا يزال يحتوى على قطعة من شمام صالحة للأكل . أما فى الليل فإنهم كانوا يحاولون استذكار دروسهم ، إن كان ثمة ضوء قمر يساعدهم على ذلك ، أما حين يغيب القمر فكانوا يستظهرون أمام بعضهم البعض تلك النصوص التى كانوا يحفظونها عن ظهر قلب .

بعد ذلك رغب السيد الشاب فى أن يذهب إلى إيران للالتحاق بمدرسة تقع فى مدينة شيراز الهامة جنوب شرق إيران . وهكذا قام أولاً بزيارة لمسقط رأسه ، ثم قصد شيراز رغم معارضة أبيه لذلك ، فى البداية خلع ثيابه ، وألقى بنفسه فى النهر ، وبعد ذلك صعد إلى السفينة ، واختبأ خلف مؤخرة مركب خلال القسم الأول من النهار ، لكيلا يراه أحد ويجبره على الرجوع . أما والده فقد حاول القبض عليه فى مرفأ مدينة البصرة لكن الفتى ، حين علم أن والده قد وصل البصرة ، تمكن من العثور على سفينة ركبها فى طريقه إلى شيراز . فالآن – إذ بلغ الحادية عشر من عمره – كان نعمة الله قد انطلق فى لعبته الدراسية إلى درجة جعلته يصمم على عدم ترك والده يقطع عليه تلك الانطلاقة .

فى تلك الأثناء كان أخوه الأكبر قد التحق به ، وهكذا قام الإثنان ، حافيين باجتياز الجبال التى تفصل بين ميناء الخليج الفارسى الواقع قرب شيراز وبين المدينة . وكان واحد من رفاق السفر قد علمهما أول عبارة فارسية يمكنهما استخدامها «إننا نريد الوصول إلى مدرسة المنصورية» ، وعلى الرغم من أن كل واحد منهما تعلم نصف الجملة فقط ، فإنهما تمكنا من العثور على الطريق التى أخذتهما إلى المدرسة العظيمة . وهناك واصل الاثنان دراستهما طوال سنوات عديدة ، وخلال تلك السنوات تمكن السيد نعمة الله من أن يدبر شئونه بحيث يقيم أود نفسه بفضل نسخ الكتب ، وسط

مناخ من الحرمان ربما كان وصفه له صحيحًا ، لكنه يحاول فى مذكراته أن يشدد عليه بحب شديد متحدثا عن « المصائب » التى كانت تحل به . إنه بالتأكيد يريد أن ينقل إلى قارئه ذلك الإحساس بأهمية التعليم المكتسب بفضل عذابات توفر خلفية مستحبة لإدراك حياة ومعاناة رجل دين ناجح . فعند الصباحات الشتائية – بعد أن يؤدى صلاة الفجر مثلاً – حين كان يكتب بيده المدماة بعض الشيء بسبب البرد ، ملاحظات هامشية على كتابه ، كان على الأرجح مدركًا كل الإدراك أنه ذات يوم – إن قيض له أن يفعل – سوف يكتب كما كتب الفعل قائلاً «هل هى يدى الآن مدماة بسبب عنف البرد» .

فى تلك الآونة كان السيد نعمة الله يرتاد صفوف أساتذة مهمين ، معظمهم – كما هو حاله – من ذوى الأصول العربية . وذات يوم جعلته أخبار وفاة قريب له ، يتغيب عن صف يدرس فيه واحد من كبار المدرسين العرب ، الأستاذ المرموق الشيخ جعفر البحرانى . وفى اليوم التالى حين ظهر السيد الصغير سأله الشيخ : «لعن الله أباك وأمك ، إن أنا درستك بعد الآن ... بعد الصف رح وابك حالك بحالك» عند ذلك أقسم السيد نعمة الله بأغلظ الأيمان أمام الشيخ البحرانى أنه لن يتغيب عن أى صف بعد ذلك ، مهما حل به من ضروب تعاسة .

والمرجح أن الشيخ كان لديه ما يعجبه فى تلميذه ، أكثر من سجل مواظبته على الدروس . فذات يوم أثيرت فى درس الشيخ مسألة فقهية عويصة طرحها الشيخ على تلامذته لكى يحلوها شفهيًا ، وفى اليوم التالى حين أتيحت الفرصة لذلك ، قدم السيد نعمة الله شرحًا للمسألة كان من التميز على كل الشروح التى قدمها الآخرون إلى درجة أن الشيخ لم يكتف بأن يقول بأن السيد كان على حق ، بل طلب منه كذلك أن يعيد شرحه بحيث يتمكن الشيخ نفسه من تدوينه على هامش نصه . وهو بعد ذلك أمر بقية التلاميذ بأن يحملوا السيد الصغير على أكتافهم – واحداً بعد الآخر – كاعتراف منهم بتفوقه . ولتتويج ذلك كله دعا الشيخ السيد إلى بيته وعرض عليه أن يعقد له على ابنته . بيد أن نعمة الله أدرك أنه الآن قد حصل على مكانه فى نظام المدرسة بغير

ما حاجة إلى رابطة الزواج ، وهو فى جميع الأحوال كان راغبًا فى أن يظل حرًا فى حركته ، لكى يتمكن من تجميع المزيد من شهادات التميز . لقد أضحى الآن دارسًا «جوالاً» وهى وضعية لها من التكريم فى التقاليد الإسلامية (الرحلة فى طلب العلم) ، مثل ما صار لها فى تقاليد أوروبا العصور الوسطى وألمانيا القرن التاسع عشر . وهكذا اعتذر من الشيخ قائلاً له : «بمشيئة الله ... أتزوج بعد أن أكمل دراستى وأصبح عالمًا» ، وواصل عيشه فى بؤس نسبى ، فى غرفة تقع فى الطابق الثانى من المدرسة المنصورية .

بعد عدة سنوات توجه السيد نعمة الله إلى أصفهان – عاصمة حكومة الصفويين – ومركز العديد من المدارس التى أقيمت فى العهد الصفوى ، والتى كانت زينتها الخارجية العابقة بالبلاط الملون والفسيفساء العربية تعطى انطباعًا باستمرارية وتناسق مساحات مصممة ومرسومة بشكل لا مثيل له فى أى مكان من العالم . ومع هذا فإن السيد نعمة الله لم يدخل إلى أى من تلك المدارس من فوره ، بل إنه بدلاً من ذلك انتهى الأمر به إلى الالتحاق بواحدة من أكثر مدارس المدينة بؤسًا . فتلك المدرسة لم يكن فيها سوى أربعة غرف صغيرة تستخدم كمهاجع ، فإذا حدث لواحد من الطلاب أن أفاق ليلاً ليقضى غرضًا ، لن يمكنه بأى حال تفادى إيقاظ كل الآخرين الموجودين معه فى نفس الغرفة حين يبارحها .

ولكن بغتة تغير كل شىء ، لفت السيد نعمة الله نظر محمد باقر المجلسى ، الذى كان فى ذلك الحين فى طريقه ليصبح واحدًا من أكثر ملالى عصره نفوذًا ، وكان أن دعا المجلسى السيد نعمة الله للإقامة عنده فى منزله طوال أربعة أعوام . فى أيام الصفويين كان المالى البارزون رجالاً ذوى قوة وجاه ، بإمكانهم أن يسألوا الملوك الحساب ، وكان يحدث لبعضهم أن يمتلك ، أحيانًا ، ثروة تضاهى ثروة الملك نفسه . وهكذا – بفضل علاقته مع المجلس – عين السيد نعمة الله مدرسًا فى مدرسة أسست حديثًا ، علم طوال ثمانية أعوام . ولكن فى ذلك الوقت بالذات صار ضعف النظر الذى أحس به أولاً ، حين كان يقرأ النصوص تحت ضوء القمر فى الحويزة ، عقبة كأداء فى

وجه عمله . لقد سعى يومها للحصول على عون أهل الطب له ، غير أن السيد الذى يبدو أنه لم يكن شديد الاقتناع بالطب السنوى ، يقول فى سيرته إن ضروب الشفاء تلك لم تنتج لديه إلا مزيداً من الألم .

انتهى الأمر بالسيد نعمة الله إلى التخلى عن منصبه واستأنف رحلته ، فالآن بعد أن أصبح شخصية محترمة ، بات يستقبل بكل تكريم وتشريف فى كل مكان يحل فيه . ولكن – وكما يمكننا أن نتوقع – ها هو فى مذكراته يعود سيرته ليتباكى على أنواع «المصائب» التى لا يلح على الشكوى منها ، بما فى ذلك الصراع الذى احتدم بين الصفويين والعثمانيين ، وفى نهاية الأمر ها نحن نراه وقد استقر كمدرس مبجل من قبل تلامذته ومن قبل السلطات ، فى مدينة شوشتر الواقعة قرب الحدود العراقية فى الزاوية الجنوبية لإيران ، وهو هناك كتب سيرته الذاتية فى العام ١٦٧٨ . والسيد نعمة الله يعترف – فى خاتمة تلك الوثيقة الغريبة – بأن تفكيره فى كل أنواع المصائب التى أصابته فى حياته (وهو فى الكتاب يصنفها فى سبع فئات محددة) سيظل يقض مضجعه حتى آخر أيامه . فبشكل من الأشكال يمكننا أن نقول بأن خطة السيد نعمة الله الأساسية فشلت فى نهاية الأمر فى تمكينه من الحصول على الثروة والجاه اللذين يمكن عادة لنظام المدرسة الشيعى الإيرانى ، أن يوفرهما للملالى الكبار . فهو لم يتمكن أبداً من إنجاز لعبة أرغم على تركها منذ كان فى الخامسة ، ولم يتمكن أبداً من الحصول على ما يرضيه ويمكنه من التعويض عما نزل به من خسائر .

هناك أيضًا مشهد آخر يبدو أكثر مرارة ، للتعليم الإسلامى الشيعى ، يقدمه لنا أحمد كسروى ، الذى يعرفه الإيرانيون حتى يومنا هذا بوصفه من أجرأ المثقفين المناوئين للمؤسسة الدينية الشيعية فى تاريخ إيران الحديث . فإذا كانت سيرة بن سينا الذاتية تصور لنا كيف أن صاحب السيرة تمكن من الإبداع ومن الصنعة ومن تربية نفسه بكل ما امتلك من قوة فى عقله الخصب ، وسط عالم لا مؤسسات فيه ، هو عالم التعليم القائم على أساس استئجار المرء فردياً للمدرسين ، وتحمل الأسياد ذوى الأطوار الغريبة . وإذا كانت سيرة السيد نعمة الله الذاتية ترينا رجلاً مدفوعًا

نحو نظام تعليم مؤسساتي ، سرعان ما أضحى إطاراً له بحيث لا يخطر في باله أبداً أن يفر منه ، مهما كان حجم المعاناة التي تتهدده بالاختناق هناك . فإن أحمد كسروي يبدو لنا الأقسى بين الثلاثة ، يبدو لنا في شاكلة واعظ مقدام ولكن مثير للغيظ ، يقر بأنه ليس صاحب رسالة وحسب ، بل صاحب قدرة خارقة على إصدار الحكم على كافة أشكال التعليم التي صادفها في حياته ، بما في ذلك التعليم طويل الأمد الذي حصل عليه في «المدرسة» .

وليس من المفاجيء بالطبع ، أن يرى أحمد كسروي نفسه بوصفه صاحب رسالة مهمة . فجده لأبيه كان ملا محترماً بني مسجداً تولى بعد ذلك الإشراف عليه ، وحين ولد كسروي في تبريز في العام ١٨٩٠ ، لم يكتف جده بأن يعينه خليفة له ، بل كان من المتوقع له كذلك أن ينجح – على الأرجح – في وراثة جده في الإشراف على المسجد والمحكمة الشرعية . ولهذا السبب كتب كسروي قائلاً « لقد ربيت وسط مناخ من الاحترام لم يحصل عليه سوى قلة من الأطفال ... إلى درجة أن والدتي كانت تمنعني من الذهاب إلى الزقاق والاختلاط بالأطفال الآخرين ، بل إنها في الواقع كانت تحرمني حتى من اللعب» .

كان والد كسروي تاجراً ، لكنه – وعلى الرغم من تقواه وورعه – كان يخالف العديد من الممارسات الدينية التي كانت سائدة في عصره . فهو مثلا كان ضد الطريقة التي كان شتى الملالي يستخدمونها لتوريط الجماهير العريضة من الناس في معاركهم ، ومن ذلك أن التزاوج بين مختلف الجماعات الشيعية المتصارعة كان ممنوعاً ، ناهيك عن المظاهرات التي يقوم بها فريق ضد الفريق الآخر . وهو كان يرى أنه ليس من المستحسن تقديم التبرعات لـ « الروضة خانات » ، أولئك المعزين الشعبيين الذين كانوا متخصصين في رواية عذابات أعيان الشيعة المقدسين ، ولا سيما الحسين ، ثم إنه – وهذا أمر كان يخالف فيه ما كان سائداً في زمنه – كان يرفض رفضاً قاطعاً السماح لأي روضه خان بأن يدخل داره .

حين صار كسروي في الخامسة من عمره وبدأ يشكو من عدم قدرته على قراءة الرسائل التي كان أبوه يبعث بها إلى البيت أثناء سفره ، أرسله أهله إلى المدرسة

القرآنية ، وكانت مؤسسة التعليم الإبتدائى الوحيدة الموجودة آنذاك . والملا الذى كان يدير المدرسة لم يكن يعرف شيئًا غير القرآن وبعض اللغة الفارسية (فهم كانوا ، على أى حال ، يعيشون فى تبريز ، التى أطلق عليها ملتون اسم طاوريس ، وهى عاصمة أقليم آذربيجان الناطق بالتركية) . إضافة إلى هذا كان ذلك الملا قد فقد كل أسنانه ، بحيث إنه كان يصعب على أى كان فهم ما يقوله . ويروى لنا كسروى أن الإنجاز الوحيد الذى يحسب لذلك الأستاذ ، كان مهارته الأكيدة فى ضرب التلاميذ على أيديهم وأقدامهم ، مما كان من شأنه أن يرضى معظم أهالى التلاميذ الذين كانوا يعتبرون الضرب أهم جزء من أجزاء التعليم ، بل أهم من تعلم القراءة .

كان كسروى تلميذاً سريعًا ، وهكذا تقدم فى دراسة القرآن بأسرع مما فعل بقية التلامذة ، وحسب ما كان تجرى به العادة فى ذلك الحين ، حين ختم كسروى قراءة القرآن رسميًا ، أحضر إلى الصف علبة مليئة بالحلوى إضافة إلى بعض المال . وحين بلغ مستوى معينًا من القدرة على القراءة بصوت عال ، نظم له نوع من الاحتفال الصاخب فى المدرسة الصغيرة . وبعد القرآن بدأ كسروى بقراءة بعض الكتب باللغة الفارسية التى كانت بالنسبة إليه - كإيرانى ناطق بالتركية - لغة أجنبية تمامًا ومهما يكن فإن أربع سنوات من الدراسة فى تلك المدرسة مكنت كسروى من التحليق عاليًا عبر تلك النصوص ، التى لم تكن فى معظمها سوى شذرات نموذجية لأساليب لغوية فارسية خاوية لم يكن بإمكان أستاذه - بسبب معرفته الضئيلة باللغة الفارسية على أى حال - أن يشرحها له كما ينبغى . ويقول كسروى إنه لولا مساعدة والده له ، لكان من شأنه أن يضيع تمامًا - وهو ما حدث بالتحديد - للعديد من رفاقه التلامذة .

بعد ذلك بدأ المدرس بتوجيه كسروى نحو دراسة مبادىء النحو العربى التى تُعلّمُ فى المدارس القرآنية وفى «المدارس» الدينية العليا . ولكن بما أن الملا لم يكن يعرف اللغة العربية حقًا ، كان يكتفى بأن يجبر التلاميذ على حفظ النص ، بشكل يمكن التلميذ فقط من أن يتعلم أن يقول أن كلمة «ضرب» العربية ، إنما هى «فعل ماضى

مذكر ، يعنى أن شخصًا لا اسم له ضرب ، فى زمن ماض» بدلاً من أن يتعلم معنى كلمة «ضرب» بالفعل .

فجأة توفى والد كسروى ، فاضطر كسروى - رغم أنه كان لا يزال فى الثانية عشرة أو الثالثة عشر من عمره - لمحاولة المساعدة على إبقاء تجارة العائلة على قيد الحياة . لكنه بعد انقطاع عن الدراسة دام ثلاث سنوات ، قرر بينه وبين نفسه أنه يريد الحصول على مزيد من التعليم ، مما كان يعنى فى زمنه - وفى مدينة إيرانية إقليمية مثل تبريز - أن عليه أن يلتحق بـ «مدرسة» . المراحل الأولى من تلك الفترة من دراسته لم تكن مريحة له ، إذ حدث أن اكتشف أستاذ هو فى الوقت نفسه ملا ، أن كسروى يفهم درس القواعد العربية المقرر ، كما كان يمكنه هو نفسه أن يفهمه - كما يقول كسروى - فانتقم منه بضربة على يده بسبب سوء خطه . وفى مدرسة أخرى عمد التلاميذ الذين يحتاجون عادة إلى سنتين من أجل قراءة بعض النصوص ، إلى تسخيف كسروى ، بسبب غيرتهم منه ، لأنه اعتاد أن ينجز قراءة كل كتاب من الكتب المقررة فى مدة لا تتجاوز الأربعة أو الخمسة أشهر .

بعد ذلك نقل كسروى إلى أكبر مدرسة فى تبريز وهى المدرسة الطالبية . وهنا مرة أخرى واجهته سمات الحياة المدرسية التى لا تروقه ، فمثلاً كانت تلك المدرسة تخضع لعصابة من «الطلبة» أى الملالى الطلاب الآتين من القوقاز ، والذين كانوا يعتبرون أنفسهم حراس الشريعة الإسلامية ، والذين لمجرد أن يقول لهم شخص ما ، إن شابًا نظر إلى امرأة أو مسها ، كانوا يهرعون للعثور على المجرم المفترض وضربه . ولكن هذا لم يمنع كسروى من أن يعثر فى تلك المدرسة الطالبية على أمور تثير رضاه . ففى اليوم الأول الذى وصل فيه إلى المدرسة ، أحس رأسًا بالانبهار حين اكتشف أن ثمة مجموعات دراسية تتحلق فى كل زاوية من زوايا المدرسة ، واقترب من إحدى المجموعات فى ذلك اليوم بما يكفيه لكى ينصت - للمرة الأولى - إلى واحد من أبطاله المثقفين المستقبليين ، وكان ذلك البطل ملا تقدميًا يدعى خيابانى ، وكان يحاضر حول

علم الفلك (مع أن ذلك العلم على لسان الملا التقدمى كان ما يزال مرتبطًا باسم بطليموس ، كما كان حاله أيام ابن سينا) .

وفى اليوم الأول كذلك التقى كسروى بصديق ، وجد أنه يضاهيه ثقافة ، فأصبح منذ ذلك الحين شريكه فى الدراسة . فكانا فى كل يوم دراسى يلتقيان و – بالمعنى الكلاسيكى الذى كانت تشجعه تقاليد المدرسة نفسها – يتجادلان حول النصوص المختارة التى يقومان باستظهارها ، ثم يتناولان غذاءهما معًا وبعد ذلك بثلاثين عامًا يقول كسروى فى كتابه «لا أزال أذكر تلك الأيام بسرور غامر» . كان الاثنان يخرجان معًا فى طريقهما إلى بيت كل واحد منهما ، وكان كل منهما يضع مدخوله كله فى تصرف الآخر . بعد ذلك انضم تلميذان خارقان آخران إلى مجموعتهما . كانت بعض الكتب التى يتناقشون حولها من ضمن المنهج الدراسى لا تزال فوق مستواهم ، كما أن روح المنافسة كانت تدفعهم للمزايدة حول نقاط غامضة فى القواعد العربية ، لكنهم رغم ذلك أصبحوا لا يفترقون ، حاملين معهم محاجاتهم ونقاشاتهم بعد انتهاء الصف ، إلى الحقول وإلى أحواض الزهور فى حدائق تبريز العامة .

أما أحداث العام ١٩٠٦ فقد أتت لتعطى سجالاتهم نقطة مركزية جديدة . صحيح أن الثورة الدستورية لم يكن من شأنها أن تجعلهم يتعاركون مع بعضهم البعض ، لكنها دفعت بهم فى اتجاهات مختلفة ، ففى اليوم الذى اندلعت فيه الثورة الدستورية فى تبريز ، أغلق الناس البازار وتوجهوا إلى القنصلية البريطانية وإلى جامع صمصام خان . أما كسروى الذى لم يكن قد سبق له أن سمع كلمة «دستور» قبل ذلك فقد تبع الجماهير إلى القنصلية حيث أصغى لخطيب يشرح كيف أن الدستور يعنى أنه يجب أن يكون ثمة وجود لـ «قانون يعيش الناس تبعًا له ، ويجب ألا يسمح للملك بأن يتبع مزاجه الخاص ، كما أنه يجب أن ينشأ مجلس يدير شئون البلد» .

أحس كسروى من فوره أنه يناصر هذا الكلام . وكذلك أضحى رفيقه فى الدراسة نصيرًا متحمسًا للدستور . ولكن سرعان ما برز معظم رجال الدين فى تبريز كمناوئين للدستور ، أما الطالبان الآخران اللذان لم يكونا ليفترقا لحظة عن جماعة الأربعة ، فقد

وقفا إلى جانب أساتذتهم الملالى ، وراحا يسخفان «المجاهدين» وهو الاسم الذى كان يطلق على أنصار الدستور .

فى تلك اللحظة أصيب كسروى الفتى بخيبة أمل غير متوقعة ، إذ ألزم الوصى عليه على تسليم المسجد والمحكمة الشرعية اللذين كان يفترض بكسروى أن يرثهما ، إلى ملا آخر بشكل مؤقت . وكان واضحًا كما يبدو أن ذلك الملا كان يعرف أنه سيكون عليه – فى الوقت المناسب – أن يتنازل عن موقعه لكسروى ، لذلك راح يحاول نسف موقع كسروى لدى عائلته عبر التأكيد على أن كسروى قد أصبح «متحمسًا بشكل علنى للدستور كما أنه بدأ يقرأ الصحف ، لذلك بت أخشى أن يفسد إيمانه الدينى» . وكنتيجة مباشرة لهذا راحت أسرة كسروى – وكانت فى معظم أفرادها مناوئة للدستور – تحذره من مغبة قراءة الصحف ، أما النتيجة الأعمق فكانت فى ازدياد شكوك كسروى بأخلاقيات الملالى .

ورغم هذا فإنه تابع دراسته فى المدرسة ، وأنهى دراسة كتب النحو والبلاغة والمنطق التى كانت تشكل «النصوص الأساسية» فى نظام التعليم المدرسى . والحال أنه كان قد بدأ المستوى المتوسط من الدراسة بقراءة النصوص الكلاسيكية فى الشريعة الإسلامية ، وهو مستوى كان يعتبر الطلاب عنده مؤهلين لتسلم مسئولية مسجد فى الجوار أو فى قرية ما . غير أن الحرب الأهلية التى قامت بين مناصرى الدستور ومناوئيه ، أدت إلى تبديل المناخ كله ، وفى الوقت نفسه انسحب رفيق دراسة كسروى من المدارس كلها وبدأ يدرس الفيزياء و« العلوم الجديدة» ، ثم بعد فترة تحول إلى المذهب البهائى ، وهو الدين الجديد الذى تأسس فى إيران فى القرن التاسع عشر ، جزئيًا تحت تأثير الانتظار الشيعى لعودة المهدى الإمام الثانى عشر . كما أن عضوًا آخر من أعضاء جماعة الأربعة التحق بواحدة من مدارس الدولة الجديدة .

كان المستوى المتوسط من التعليم فى «المدرسة» يتألف من قراءة النصوص المقررة فى العربية والشريعة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام والفقه الإسلامى ، ومناقشتها فى الصف . والغريب فى الأمر أن كسروى وجد المادتين الأوليين مجديتين ، بينما رأى أن الثلاث الأخريات غير مجدية ، وبل ومسيئة أحيانًا . والحال أنه انطلاقًا

من كونه - على الدوام - ابنًا عمليًا لتاجر ، خامره الشعور بأن الناس العاقلين يمتلكون المنطق اصلا ، وأن دراسة المنطق الشكلى سوف لن تبذر إلا الاضطراب فى صفوفهم عبر استهلاك ملكاتهم الطبيعية . أما طرائق الاسنباط الفقهى ، بمحاولة استخدام المنطق ، والمحاجات العقلية حول الأولى ، وغيرها من الأساليب لشرح السبب فى أن الشريعة هى - أو يجب أن تكون - على هذا النحو أو ذاك ، فأمر بدا له أقرب لأن يكون اصطناعًا منمقًا ، ذا نتائج مغرضة . والحقيقة أن استنتاجه كان أن الدراسات الفقهية كانت منفصلة إلى حد كبير عما كان كسروى يعتقد أنه مبادىء فقه بسيطة تستهلك من حياة الطالب من عشر سنين إلى عشرين سنة غير ضرورية ، من أجل السيطرة على الأدلة والآليات التى تدعمها . وهكذا انطلاقا من كل الصراحة التى راح بها كسروى يندد ، بأسلوبه الأنيق والبسيط بالتصنع الفظيع وراء الفقه ، يبدو لنا ، مثله فى هذا مثل العديد من طلاب « المدرسة » الجادين ، شديد الحيرة أمام تعقد المسألة الفقهية ككل واصفًا إياها بأنها «ليست أكثر من مستنقع واسع وعميق» يسره أن يهرب منه . والحقيقة أنه كان قد درس كل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع والتى كانت تلقن فى تبريز ، فكانت خطوته التالية أن يتوجه إلى مكان مثل النجف أو قم حيث يحاول أن يصبح «مجتهدًا» ، أى واحدًا من علماء الشريعة الكبار من ذوى السلطة الفكرية ، وعددهم لا يزيد عادة عن بضع مئات فى كل العالم الشيعى .

فى تلك اللحظة بالذات دعاه الوصى عليه إلى استلام مسجد جده والمحكمة الشرعية ، أما أقاربه فقد راحوا يتضافرون حول الكيفية التى سيكون عليه بها أن يضخم من حجم عمامته ، وأن ينتقى أحذية الملالى الخضراء أو الصفراء ، وأن يسير بكل بطء ، أى بكلمات أخرى ، كيف سيتمكن من أن يفرض على نفسه هيبة الملا وهو أمر يفوق من ناحية مبدئية ما تتيحه له سنواته التى ما زادت على العشرين آنذاك . ولا شك أن بعضًا من أساتذته كان يلح عليه للتوجه إلى النجف . لكن كسروى كان يريد أن يصبح تاجرًا . ترى ألم يقل والده ، الذى كان مع هذا بالغ الجود تجاه الملالى : «إن الخبز الذى يحصل عليه المرء لمجرد كونه ملا ، ليس خبز رجل يعبد ربًا

واحـداً لا شـريك لـه . إن على الملا أن يتـصـرف بشكل يرضـى الناس ، وعندها فـقط سيرغبون فى مده بما يقيم أوده» .

عند ذاك ، ظهـر المذنَّب «هـالى» فى سـمـاء تبـريز ، وكـان ذلك فى عـام ١٩١٠ . والحال أنه عبـر تاريخ تحول الناس من دين إلى دين ، ابتـداًء من لقـاء للقـديس بولس على طريق دمشـق ، وصـولاً للخـاطر الصـاعق الذى خـامـر أرنست رينان ، بأنّ سـفـر دانيال (فى العهد القديم) منحول ، وبالتالى فإنّ كلَّ ما علمتْه إياه الكنيسة يمكن أيضًا أن يكون زائفًا ، لا يفوق الانقلاب الذى طرأ على كسروى بفعل ظهور المذنب «هالى» . ففى ذلك الحين كانت تبريز لا تزال مسرحًا لمعركة عنيفة أسفرت عن سيطرة أعداء الدستور على ميدان المعركة ، وكان كسروى يرى فى الدستور رمزًا يروقه . وفى الوقت نفسه كـان لا يزال أسيراً لتوقعـات جيرانه منه بأن عليه أن يبقى مـلاً . غير أن ذلك لم يمنعـه من أن يصـعـد كل ليلة إلى السطح ليراقب المذنّب ، وربما كـان يشـعـر فى تلك اللحظات بالجذل لأنه تحرر من التفكير بعجزه السياسى والاجتماعى حتى فى مجال اتخاذ قرار حول مستقبله . وعند ذلك قرأ مقالاً بالعربية فى مجلة مصرية يشرح كيف أن العلم الأوروبى قد كشف عن أن مسار المذنّب يدُنيه من الأرض فى أزمان منتظمة ، وقال المقام إن المذنب كان قد شوهد للمرة الأخيرة فى العام ١٨٣٦

كان كسروى يعلم أنه لم ير شيئًا فى «علم فلك بطليموس» ، ولم يـدرس شيئًا فى المدرسـة ، مـن شأنـه أن يفسـر انتظـامـيـة ومـجـرى المـذنّبات . وهكـذا تمكـن «النجم أبو ذنب» كمـا يسمى هـالى بالفـارسية مـن تحويل كسـروى . إذ نراه يكتب «لقد أجبرنى على البـحث فى العلوم الأوروبيـة» وهو أمر انخـرط فيه بسـرعة وبفعـاليـة ، انطلاقًا من اعـتيـاده على سـرعة الدرس . وهكذا حصل بشكل فورى على ترجمـة لكتـاب شـعـبى أوروبى يبـحث فى علوم الفلك ، واكـتشف أن بإمكانه أن يفـهم مـحـتويات الكتـاب حـول العلم الجديد : « لقد سرنى وأسعدنى أن يكون العلم فى أوروبا قد أوغل قدمًا فى طريق المعرفة المشرق» .

من الواضح أن ذلك الاكتشاف كان بالنسبة إلى كسروى ، ذا قوة فكرية جبارة ، وكان من الطبيعى أن تتلوه لديه تأكيدات على بروز قوة اجتماعية وشخصية . ومن هنا بات الآن - وبشكل علنى - مناصراً للدستوريين ، بصرف النظر عما يمكن لأهله أو لأهل حيه أن يروه ، ومن فورهم عمد رجال الدين فى تبريز إلى التنديد بكسروى باعتباره كافراً ، وراحوا يشجعون أتباعهم على انتهاز كل مناسبة تمكنهم من اتهامه بتُهَمٍ جديدة . صحيح أن هذا كله لم يكن ساراً له ، لكنه كان يحمل له نوعًا من الخلاص «إن الناس ، إذ بت مخيباً لآمالهم ، رفعوا أياديهم المتسلطة عن ياقتى . وعلى ذلك النحو انتزعت من رقبتى قيود وأغلال مهنة الملا» . أخيراً ، صار كسروى إنساناً كما يحلو له أن يكون .

إن التبدل الذى طرأ على كسروى كان فى حقيقته اهتداءً ، حيث إنه اعتنق مذهب مناوأة رجال الدين عن حق ، كان ملا انقلب رأسًا على عقب . والحال أنه يبدو لنا أن نزعة الشك قد عاشت منذ البداية نصف حياة سرية عبر تاريخ التقاليد الإسلامية الشيعية . وما شعر عمر الخيام - الشاعر والرياضى الذى عاش فى القرن الحادى عشر - غير تعبير كلاسيكى عن عالم الشك المستتر ذاك . والحقيقة أن عديمى الإيمان كان يجرى التسامح معهم طالما أنهم - من الناحية العامة - كانوا يتلاءمون مع تعاليم الدين ، ويستنكفون عن تحديه علناً . أما كسروى فكان شيئًا جديداً تمامًا ، وكان ملحداً ذا صخب وضجيج . ولقد كان داعيةً تتحدث نصوصه عن العلمانية عن انتصار العلم ، وعن تفوق الديمقراطية الدستورية . كان الكثيرون يشاطرونه بالطبع بعض معتقداته ، لكنه كان يشعر بالحنق إزاء أولئك الذين يترددون فى مشاطرته إياها كلها . والحقيقة ، أن تحول شخص ما ليصبح عضواً فى جماعة أنصار كسروى الصغيرة إنما المتحمسة ، كان مثل مغامرة الشخص المعنى فى أن يصبح عضواً فى طائفة منغلقة على ذاتها . بل إن أتباعه سموا أنفسهم «المطهرون فى الدين» . أما سيرة كسروى الذاتية فإنها - على الرغم من اهتمامها الفائق بـ «التاريخ العلمى» - تبدو لنا بشكل من الأشكال أشبه بتاريخ فِرَقى متحيز ، جرى فيه التعتيم التام على الدور الذى لعبه - مثلاً - الملالى التقدميون ، رغم أن ذلك الدور كان أساسيًا خلال المرحلة الأولى من مراحل الحركة الدستورية .

كان كسروى داعيةً كبيراً ، وكانت بيانات دعوته - التى كانت تطبع أحياناً بصورة علنية ، لكنها غالباً ما كانت تطبع سراً من قبل أتباعه - تهاجم المعتقد «الخاطئ» بصراحة تثير الحماس والغيظ فى الوقت نفسه لدى قرائه ، لكنها تثير لديهم كذلك شعوراً بالدونية . وهو كان يكتب نصوصاً ساخرةً حول المعتقدات والممارسات الشيعية مثل : «ما هو فى الحقيقة دين الحجاج الذين يمتلكون محلات كبرى للتجارة ؟ » أو « رمضان الإسكافى يعود من لقائه مع الروضة خانات » . وهو - لكى يتأكد من أن الملالى سوف يقدرون حقًّا خطورة خصمهم - كان يكتب معظم هجوماته المنهجة ضد الشيعة باللغة التى يستخدمونها للتعليم : العربية . ولقد كتب كسروى نصاً يهاجم فيه البهائيين لمجرد أن يبرهن على أن هذا البديل الدينى الشكلى للمذهب الشيعى ، ليس أقل «خطأ» من أى شكل آخر من أشكال الإيمان الدينى المتوافرة فى إيران . وهو - فى نصوص مثل «حسن يحرق نسخته من ديوان حافظ» - هاجم عبادة الشعر الفارسى بالنظر إلى شعوره بأن الإيرانيين إنما يستخدمون الأبيات الشعرية فى كلامهم لكى يتفادوا التفكير الجاد . وفى كافة الأحوال ، كان الشعر الفارسى متخماً بالصفات التى يكرهها كسروى - مدح السادة ، النزعة التوكلية والصوفية المعادية للعلم - وهذا ما جعله ينظم «احتفالاً لحرق الكتب» لأتباعه عند بداية الشتاء . وهو حين كان يكتب مديحاً ، كانت جدية عناوينه الثقيلة تشهد على تقواه المعكوسة ، ولنلاحظ مثلاً كيف أن أحد نصوصه عنون : «أفضل شكل للحكم هو الشكل الدستورى - آخر منجزات التقدم الإنسانى» .

لقد كان بإمكان كسروى أن يقوم بأود نفسه فيما هو ينشر دعوته ، وذلك بفضل التعليم الجديد ، والنظام القانونى الجديد . فالحال أنه علم قواعد العربية فى أول مدرسة عالية أنشأتها الدولة فى تبريز ، ثم عمل بعد ذلك على فترات متقطعة فى وزارة التربية ، ثم فى وزارة العدل بقية سنوات حياته . إن كسروى - مثله فى هذا مثل عيسى صديق - لم ينس على الإطلاق المثل العليا الديمقراطية التى تعلمها فى شبابه ، لكنه كان مثله أيضاً مضطراً للعودة إلى البنى العلمانية الجديدة التى أقامها الحاكم الفرد رضا شاه ، لكى يتمكن من البقاء .

خلال سنوات الأربعين ، فى تلك الفترة التى بدت فيها إيران وكأنها من دون حكومة ، لأن الحلفاء لم يكونوا بعد ، قد أعطوا الشاه الشاب محمد رضا ، سلطات حقيقية . أنشا طالب – أطلق على نفسه اسمًا مستعارًا هو «نواب صفوى» ، على سبيل التماهى مع مؤسسى دولة إيران الشيعية الكبرى – منظمةً أطلق عليها اسم «فدائيان الإسلام» وغايتها محاربة « كافة أشكال الإلحاد» . وفى شهر نيسان (أبريل) من العام ١٩٤٥ حاول واحد من أولئك المؤمنين قتل كسروى ، لكنه لم ينجح إلا فى إصابته بجروح . وفى العام ١٩٤٦ وجهت لكسروى – بشكل رسمى – تهمة «الافتراء على الإسلام» . ثم فى الحادى عشر من آذار (مارس) ١٩٤٦ ، فى طهران ، خلال انعقاد جلسة الاستماع الأخيرة فى المحكمة الابتدائية بقصر العدل ، تمكن «الفدائيون» من إطلاق النار على كسروى وقتله . اعتقل صفوى يومها مع عدد من تابعيه «الفدائيين» ، لكن أحداً لم يرض بالشهادة ضدهم ، فأطلق سراحهم .

إن قرونًا عديدة من الزمن ، وفوارق عديدة فى السمات ، تفصل بين ابن سينا ، والسيد نعمة الله ،. وكسروى ، ففى زمن كسروى كان عالم المفكرين والدارسين الحر الذى عرفه ابن سينا بوصفه العالم الثقافى الوحيد الجاد فى الإسلام المشرقى ، قد احتفى تقريبًا . صحيح أن تقاليد ما قبل «المدرسة» فى مجال التعليم الحُرّ ، كانت لا تزال تعيش فى أوساط الطبقة العليا من بيروقراطيى الحكومة ، وأن البلاطات الملكية كانت تشجع بعض أجوائها . ولكن حتى الطبيب والفلكى والبيروقراطى ، كانوا قد أمضوا بعضًا من وقتهم فى المدرسة القرآنية وفى «المدرسة» . فالمدارس بما كان متوفرًا لها من إمكانيات ، وبالقبول الواسع بها بوصفها حصونًا للمعرفة الحقة والإيمان الصادق ، كانت بشكل عام تهيمن على – وإلى حد ما تحتكر لنفسها – عالم التربية فى إيران . وفى عالم الإسلام الشيعى كان من المفاجىء أن تكون لتلك المدارس مناهج وأساليب موحدة . أحيانًا كان من غير الممكن تصورها على ذلك النحو فى أيام ابن سينا ، ومن ثم نراها وقد هيمنت على شكل التعليم ومضمونه كذلك .

ثم إن كل أولئك الرجال كانوا يتقاسمون فيما بينهم تشابهات فى الأسلوب ملفتة للنظر . فجميعهم كانوا يعيشون حكاية غرام مع اللغة العربية ، تلك الآداة القوية والمرنة التى حولتها قرون من الاستخدام إلى لغة فكر نظرى وعملى شديدة الرهافة . صحيح أن السيد نعمة الله كان عربياً . غير أنه احتاج إلى سنوات دراسة عديدة وكذلك إلى القيام بسفرات طويلة قادته من العتبات المقدسة فى جنوبى العراق إلى قلب الهضبة الإيرانية ، قبل أن يتمكن من تحويل معرفته بالعربية المحكية إلى سيطرة تامة على كافة دقائق العربية الفصحى كما حددها واشتغل عليها اللغويون العرب الأوائل ، وكانت رحلاته شبيهة بالرحلات التى يتعين على الإيطالى المعاصر أن يقوم بها قصد التمكن من دقائق اللاتينية الكلاسيكية . إن كسروى - الذى واصل تعليم العربية سنوات عدة ، حتى من بعد تركه للعمامة والعباءة - كان يعتبر العربية واحدة من الأمور المفيدة القليلة التى تعلمها فى « المدرسة» ، ولقد برهنت فائدتها عن نفسها حين حدث له أن عثر على تفسير ظهور مذنب «هالى» فى مجلة عربية . وابن سينا ، الفيلسوف الذى لم يتجول طوال حياته إلا فى مناطق ناطقة بالفارسية قد يبدو بين الرجال الثلاثة ، أقلهم غرامًا باللغة العربية . فهو خلال السنوات الخمسين الحافلة التى عاشها سافر من حدود آسيا الوسطى ، حيث ولد ، عابراً ألوف الأميال إلى همذان ، وهى مدينة إيرانية تقع قرب الحدود العراقية ، غير أنه لم يعش أبداً فى أى بلد ينطق أهله بالعربية . ولكنه مع ذلك لم يكتف بأن يكتب معظم مؤلفاته باللغة العربية ، مما جعله يسهم بقسط وافر فى تكوين المصطلح الفلسفى العربى الكلاسيكى ، بل إنه أيضًا (وربما فيما كان مختبئًا بعيداً عن مراجعه وكتبه) كتب واحداً من أفضل المعاجم فى اللسان العربى : «ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه لسان العرب لم يصنَّف فى اللغة مثله، ولم ينقله فى البياض حتى توفى فبقى على مسوداته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه» .

والحال أن تقنيات الجدل التى كانت قد تطورت وتحسنت خلال المساجلات ، وأحيطت بحب شديد فى العالم الفكرى للمسلمين المبكرين ، كانت هى التى أثرت تأثيراً كبيراً على الأسلوب الذى ساد عمل الرجال الثلاثة معًا . فالسيد نعمة الله ، تولى - مثلما كان يفعل العديد من أساتذة «المدرسة» - إدامة تلك التقاليد عبر

التعليقات والشروحات التى كان يأتى بها . وكانت تلك التعليقات والشروحات نوعين : النوع الذى يكون فيه وجود لمستمعين ، فيقوم الشارح خلاله بالإحالة إلى النص مقطعًا مقطعًا ، مستبقًا كل فقرة بعبارة «قال» مستكملاً إياها بـ «ولكننى أقول» أو «أما النوع الثانى فيكون فيه المتن تصحيحًا أو تحريرًا أو أساسًا أو فصلاً أو رسالة أو مقالة ، وفيه تتم الإشارة إلى الموضوع بأكبر قدر ممكن من الإفهام والإيجاز فى آن معًا ، وذلك لأن النص الأساسى (الذى غالبًا ما يكون نظمًا) ، على رغم كونه مناسبًا للاستظهار والحفظ ، يظل غير قابل للفهم ، تقريبًا ، من دون تعليقات تقطعه مثلاً («وهذا يعنى ..») ، وهى تعليقات كانت فى بعض الأحيان ، تكتب من قبل مؤلف المتن نفسه .

هنا لا يقتصر الأمر على وجود حوار داخلى بين العديد من الأصوات داخل النص ، بل إن النص نفسه يستبق وجود حوار خارجى من خلال تلك المساجلات التى تقوم بين الأستاذ وتلامذته داخل إطار حلقة الدراسة الخاصة فى «المدرسة» . ومن المرجح أن تلك المساجلات كانت تدور من حول نقاط معينة ، يكون معروفًا منذ أزمان أنّ تلك المواضع مثار خلاف . والحال أن مسألة استنتاج وتحديد إشكاليات جديدة فى مجال تعليم موضوع ما ، مسألة فى غاية الصعوبة ، وأحيانًا لا يمكن أن يقوم بها سوى عدد قليل من الباحثين الكبار ذوى الشخصية الثقافية الجبارة . ويقينا أنه إذا كان يحدث لطالب أن يعتقد أنه قد عثر على عدد كبير من الصعوبات غير المعترف بها والتى لا يمكن له حلها ، فى داخل النصوص فإن الخيار الوحيد أمامه كان ترك المنظومة بأسرها .

كما رأينا أعلاه ، حين يصل جدل ما إلى مفترق الطرق ، فإن حركته المقبلة يمكن النظر إليها على أنها محصورة بطريقين لا ثالث لهما ، السبيل الأولى تستهلك كافة الاحتمالات (لويس كارول مضجر ؛ لويس كارول ليس مضجرًا) ، أما السبل الأخرى فتعرض عدة احتمالات متناقضة ، لكنّ كلّ زوج منها لا يستنفد الاحتمالات كلها (لويس كارول كان أشقر ؛ لويس كارول كان غامق الشعر ، وما إلى ذلك) . والحال أن المساجلات فى «المدارس» الإسلامية والكتب التى وضعها مدرسو تلك «المدارس» كانت

تستخدم المنهجين . والمنهج الثانى ، الذى يقوم على استخدام التضاد (أشقر ، أسمر ، وهكذا) كان يترتب عليه أن يستوعب الطالب لوائح تضم العديد من البدائل التى كان قد طورها وجددها من حول مواطن الصعوبة القائمة فى المتن ، وهو أسلوب كان محبذاً بشكل خاص فى مجال الاجتهاد فى الأحكام الشرعية . أما الأسلوب الأول ، الذى يقوم على استخدام التناقض ، فكان أكثر وضوحًا وحسمًا ، بالنظر إلى أنه كان يضم حجة لكل طرف (كما كان ابن سينا يقول من أن شيئا ما يجب أن يكون إما واجبًا وإما ممكنًا) . ولكن فى سبيل استنفاد كافة الإمكانيات فى مجال التقسيم الواضح للأمور بين تناقضين ، وكان هذا الأسلوب ينتج مقولات غالبًا ما تتبدى مصطنعة وأحيانًا مضحكة (كما يقول روبرت بنشلى : «هناك فئتان من الناس فى العالم ، أولئك الذين يصرون دائمًا على تقسيم الناس فى هذا العالم إلى طبقتين ، وأولئك الذين لا يفعلون») . ولكن مهما كان هذا الأسلوب مضحكًا أو مصطنعًا فى تفاصيله ، فإنه كان محبذاً من قبل الفلاسفة وعلماء الكلام ، بالنظر إلى أنه كان يبدو عليه أنه مفيدٌ فى إنتاج حقائق ضرورية جديدة انطلاقًا من بديهيات معروفة . ومن هنا فإن الكتب «المدرسية» فى مجال اللاهوت وما شابهه من مواضيع اهتمت بهذا الأسلوب مرتاحة إليه ، ودفعت الطالب إلى استخدام أو معارضة المحاجّات عن طريق التناقضات ، فى كل مرة كانت فيها طريقة الاستدلال هذه تبدو ممكنة .

كانت هذه التقنيات شديدة التطور ترمى – فى الواقع – إلى توحيد التعليم فى تناسق معين ، وإلى تشجيع الجدل (والمصطلح التقنى) فى مجال العبور من حقل معرفى إلى آخر ، مثلاً من الفلسفة إلى البلاغة إلى النحو إلى الشريعة ، ومن ثم العودة إلى الفلسفة . وفى ذلك الدرب كان يحدث حتى للأجناس العلمية المتنوعة أن تدفع إلى خوض الجدل فيما بينها . وكجزء من هذا التدريب ، كان الطالب يتعلم كيف يبنى المقدمات المتعلقة بفعل النص (مثلاً ، يفترض النص ، أن كل أمر عام يرد فى القرآن ، يجب اعتباره شريعةً واجبة الاتباّع على المسلمين) والتى سوف يعمد إلى تخصيصها أو تعديلها خلال تقدمه فى القراءة (فالآن يبدو النص وكأنه يفترض أن كل أمر فى القرآن لا تنسخه آية أخرى فى القرآن ، يجب اعتباره شريعة بالنسبة إلى

المسلمين) فإن أمعن فى القراءة سيصبح ثمة مجال لتعديل إضافى (يبدو الآن أنه فى آيات مثل تلك التى يقول فيها الله للخاطئين) «كونوا قردة خاسئين» يكون المطلوب هو استخدام العبارة بلاغيًا من أجل الإطناب والإذلال ، وليس بوصفها أمرًا حقيقيًا يجب اتباعه) . بهذه الطريقة كان الطلاب يتعلمون كيف يبنون نوعًا من الفسيفساء الذهنية التى تأتلف عناصرها ثم تفترق ثم تعود للائتلاف . وخلال ذلك البناء ، كان الطلاب يخوضون سجالاً حادًا وعنيفًا كان له وقع مثير على التلاميذ الصغار ، شبيه بالوقع الذى تتركه لدى الهواة ضروب التحديات فى الرياضة الجسدية .

فى مجال دراسة الشريعة ، كان ثمة كتب أولية فى الأحكام الشرعية تحدد مثلاً ، حصص الورثة التى تترتب على شتى ضروب القرابة ، أما السجالات المتأخرة فإنها لم تجرؤ أبدًا على وضع تلك الكتب جانبًا . فطالب الشريعة الشيعى – فى محاولته إعادة بناء متن المقدمات ومناهج الجدل التى تقف فى خلفية تلك الكتب المبكرة – كان يحاول ، حقًا ، إعادة بناء السيرورة الذهنية لمؤلفيها ، وبعد ذلك قراءة أفكار ملهمهم ، الشارع الحقيقى ، الله . ومن هنا فإن دراسة الشريعة على مثل هذا المستوى كانت تعتبر ملكة العلوم ، والهدف الأسمى للنظام التعليمى بأسره . كانت تلك الدراسة تهدف إلى خلق علم نظرى للشريعة انطلاقًا من كتب الأحكام ، وانطلاقًا من بذل الجهد فى موافقة مراد الله تعالى .

إن رجال الدين (الملالى) الذين تمكنوا من الارتقاء وصولاً إلى أعلى مستويات هذا النشاط الفكرى كانوا – ولا يزالون – يشعرون أنهم دخلوا حلقة حقول المعرفة المسحورة ، التى تقودهم إلى أقرب ما يمكن من التحديد الذى يبتغونه أكثر من أى شيء آخر : المعرفة المحقة والصحيحة بشريعة الله . بالنسبة إلى الجماهير ، كانت تلك الحلقة العلمية المسحورة التى يمتلكها الملالى ، ويتم تناقلها عبر «المدارس» شيئًا غامضًا ، لابد له مع ذلك أن يكون حقيقيًا ، وإلا فلماذا يتعين على الملالى المتعلمين أن يعانوا ما يعانونه (أياد دامية ، قلقة ويقظة فى الليل ، ضرب على الأقدام وما إلى ذلك) مما يحدثنا عنه الكثيرون من أمثال السيد نعمة الله ؟ بالنسبة إلى أهل التعليم الجديد

من أمثال عيسى صديق ، كانت تلك حلقة مغلقة ، لم تسمح أسوارها القوية لأى علم جديد بأن يخترق دائرتها طوال قرون عديدة ، حلقة مغلقة لا يمكن لها أن تسمح بأن تقطع تقاليد إجماعها حول العدد المحدود للشكوك والصعوبات التى يسمح بنقاشها . أما بالنسبة إلى الملالى الذين انقلبوا رأسًا على عقب ، من أمثال كسروى ، فإنها لم تكن مجرد حلقة مغلقة ، بل كذلك وخاصة حلقة ينقاد أعضاؤها ، بفعل كبريائهم المغرور ، من جراء علمهم الذى لا يبدو أكثره مفيداً ، إلى التفكير بأنهم يمتلكون شيئًا مفيداً يقولونه بصدد المهام الملحة لزمانهم ، وبشأن البعث الاقتصادى والثقافى وحاجته السياسى لإيران .

إن الثلاثة معًا - ابن سينا ، السيد نعمة الله ، وحتى كسروى - يتذكرون بحسرة طاغية أول مرة أحس كل منهم فيها أنه يستوعب تمامًا النصوص المتجادل بشأنها ، داخل حلقة دراسية أو أمام مدرس بعد ابن سينا ، حين تأسست «المدارس» ، كانت هذه المؤسسات الجديدة تدين بالكثير من صرامتها وقوتها لانفتاحها ، والقوة التى راح كل جيل جديد من الطلاب ، بعد الجيل السابق عليه ، يرمى عبر ضروب المساجلة والجدل ، إلى هدم وإعادة بناء المتون التى وضعت من قبلهم ، بالنسبة إلى الطالب الماهر ، كانت التجارب العقلية العسيرة التى يمر بها ، مثيرة لقدر كبير من الحماس لديه ، حتى ولو أن التجارب الجسدية المؤلمة المصاحبة لها لم تكن كذلك . ولقد تمكنت تلك التجارب من أن تقيم نوعًا من الصداقة الرفاقية بين الطلاب الماهرين الذين - حتى حين يصبحون بعد ذلك ملحدين أو معادين لرجال الدين - ينظرون إلى الوراء بكثير من الحنان والحنين ، إذ بقدر ما كان كسروى يرى أن معظم ما تعلمه كان من دون فائدة بل ومضراً ، نراه يعبر فى الوقت نفسه عن المشاعر التى لاريب كانت وظلت تختمر فى أفئدة كافة الطلاب الذين عبروا بنجاح حياة الجدل والمساجلة فى صفوف المستويات العليا من الدراسة فى «المدرسة» ، حين يقول : «إننى مازلت أتذكر تلك الأيام الغابرة بكثير من المسرة» .

الفصل الرابع

خلال السنوات القليلة التالية ، أضحى فناء «المدرسة» إلى حد ما ، من الألفة لعلى بمقدار ألفة فناء البيرونى فى الدار . لم تكن المسألة مسألة أن الطلاب والأساتذة قد باتوا يشكلون نوعًا من أسرة كبيرة ، فالعائلة المأخوذة إلى ذلك الحد بالسجالات الشكلية والمفتقرة إلى الأمهات والشقيقات ، من العسير تصور وجودها . لكن «المدرسة» كانت تقع فى مكان ما بين عالم الجمهور العريض، عالم البازار ، بسمعته كمكان تسوده المساومات العلنية الصاخبة ، وعالم البيرونى الحميم فى الدار ، ذلك العالم الذى تبدو فيه القيم والتقييمات الفردية متبناة بشكل متبادل ومكبوتة بشكل عام ، فى الوقت نفسه – على العكس من هذا – ثمة فى المدرسة حس مهارة (أو ، بالنسبة إلى الأساتذة ، حس تفوق) فى أسلوب التفكير لا يمكن للغرباء عن المدرسة إلا أن يخمنوه تخمينًا . ومن هنا لن يعود من المدهش أن يطلق على تلامذة «المدرسة» اسم «طلبة» ، أى طالبى الشىء ، الساعين إليه ؛ فهم دخلوا هذا المكان «سعيًا» وراء ما من شأنه أن يميزهم عن كل الذين لم يدخلوا ذاك العالم .

لقد سوّى على أموره بحيث يتفادى حضور بعض الصفوف فى المدرسة الرسمية صباحًا عن طريق المتابعة فى دورات تعليم البالغين بعد الظهر أو فى المساء ، وذلك لكى يتمكن من توفير الوقت للصفوف التى يرتادها فى «المدرسة» . وهو اكتشف أنه يستطيع النجاح فى المواد غير العلمية التى تعطى فى المدرسة الرسمية ، وإن لم يحضر ساعاتها ، إن قرأ تلك المقررات بعناية . بل إنه سيكون بإمكانه أن يدخل الامتحانات وينجح فى الحصول على علامات مرتفعة . ولكنه إن قرأ مقررات منهاج «المدرسة» بنفسه بدون الحضور على أساتذة فسيخسر كل المعرفة التى تصل من «الصدر إلى الصدر» – كما يقول المثل الفارسى – ومن دون هذا التلقى المباشر

سيكون قد خدع نفسه حين يتوجه إلى الصف لدراسة الكتاب التالى من المنهج ، لأنه لم يكن قد استمع أيضًا للكيفية التى بها كان الكتاب السابق قد هوجم ودوفع عنه من قبل رفاقه الطلاب ومن قبل الأساتذة .

حين بلغ على الرابعة عشرة من عمره ، كان قد تبنى النمط الذى يقوم على قراءة كل درس فى «المدرسة» ما لا يقل عن ثلاث مرات ، وهو ما كان يفعله الطلبة الجادون ، وهو - مثل معظم الطلاب - كان له رفيق دراسة ، هو سيد من يزد (كان يؤكد أن الماء فى منزله ، كما فى بقية بيوت يزد ، يرد فى الحقيقة من قبو البيت لا من أى قناة فى الخارج) . وكان على - بعد أن كان يقرأ الدرس بنفسه فى المنزل - يلتقى برفيقه قبل دخول الصف . وكان الاثنان يناقشان فيما بينهما مضامين النص . وعادة - عند كل مساء قبل قراءة الدرس التالى - كان على يعيد قراءة النص السابق للتأكد من أنه قد فهم كلَّ المسائل التى بحثها الأستاذ . ومرة أو مرتين حدث له أن بقى فى الصف بعد انتهاء الدرس ليراقب واحدًا من أفضل الطلاب وهو يعيد تدريس النص لطلاب بطيئى الفهم ولكنه تنبَّه بعد فترةٍ إلى أنه كان قد فهم النص ، بالقدر نفسه الذى فهمه الطالب (المعيد على الأقل) ولذا فقد قرر أن تلك الأوقات الإضافية ليست بذات فائدة له .

كان رفيق دراسته يعيش فى واحدة من الشقق الواقعة داخل أسوار مدرسة الفيضية ، وعبره أضحى على أكثر اهتمامًا واختلاطًا بحياة الطلاب فى «المدرسة» . وهو كان ، باكرًا منذ شهره الأول فى الفيضية قد جعل من نفسه بطلاً أمام رفاق صفه الواصلين حديثًا إلى قم ، عندما قادهم فى جولة عبر المدينة استكملها برواية الحكايات التى كانت منتشرة فى تلك البرهة ، والتى كان البعض منها ساذجًا والبعض الآخر مفبركًا بسرعة . أما اللحظة الأصعب فى مهمته كدليل فكانت الزيارة التى قاموا بها إلى مستودع الثلج ، الواقع فى مبنى خال وكئيب بُنى من صخور غير منتظمة . هناك راح على يشرح لمستمعيه الفتيان المرتدين معاطفهم وعباءاتهم السوداء القصيرة ، كيف أن الثلج يستُخرج عادةً من حفرة تقع تحت المستودع بواسطة المعاول والرفوش . وبعد ذلك توجه نحو باب الدخول المنخفض وحده ، وما إن وصل إلى أسفل أول

مجموعة من درجات السلم ، حتى توقف مرعوبًا عند ردهةٍ ضيقة أرضيتها موحلةٌ وباردةٌ ، وتقود إلى مجموعة ثانية من الدرجات . وهناك سمع خبطة عنيفةً آتية من مكان عميق يقع فى أسفل مستودع الثلج . فراح يصرخ : انهيار .. إن المستودع ينهار فوق رءوس الرجال حاملى المعاول ! » . هكذا راحوا يركضون جميعًا وراء على إلى أقرب بستان وهم يحمدون الله مثنىً وثلاثًا ويهنئون أنفسهم لتمكنهم من الفرار فى اللحظة الأخيرة .

كانت هناك أمور كثيرة تعلمها على من رفيق دراسته الآتى من يزد ، وكذلك من الطلاب الخارجيين ، كما أن هؤلاء تعلموا منه الكثير . وكما يفعل أسراب المهاجرين الذين اعتادوا عبور قم ، كان الطلاب ينحون إلى الالتصاق بالطلاب الآتين من الأقاليم التى ينتمون هم بدورهم إليها ، والذين يشاطرونهم الحديث بلغتهم المحلية نفسها : فالأكراد كانوا يلتصقون بالأكراد ، والأتراك الأذربيجانيون بالأتراك الآذربيجانيين وهكذا ... ومع هذا فإنهم جميعًا كانوا من الفضول بحيث يعبرون عن رغبتهم فى التعرف على الناس الآخرين فى صفوفهم . وعلى – الذى كان يعتبّر فتيًا وذكيًا بشكل استثنائى – كان محط أنظار الآخرين الذين راحوا يدنون منه بفضول عابق بالاحترام . وقد وجد على أن هؤلاء الطلاب الأكبر سنًا ، كانوا مدركين أكثر من غيرهم أنّ إيران بلد متنوع فى شعوبه تنوعَهُ فى تضاريسه ومناخه . كما كانوا أكثر تفهمًا لسياسات العالم ، ولا سيما للصراعات التى يخوضها المسلمون فى مناطق ما كان على قد سمع عنها شيئًا تقريبًا .

فى أوساط الطلاب ، كانت النقاشات السياسية تعتبر نوعًا من الوداع لضوء النهار . إذ كان من المعتقد – بصورة عامة – أن القراءة على ضوء الشمس خلال الخمس والأربعين دقيقة التى تسبق غروبها مؤذية . وهكذا خلال الساعة الأخيرة السابقة على الغروب ، كان الطلاب الذين تشكل غرفهم أسوار «المدرسة» ، يتركون كتبهم متوجهين نحو الفناء للالتقاء والتحدث مع الطلاب الذين كانوا يتجمعون آتين من سائر مدارس قم . وبعد ذلك كانوا يتوجهون لأداء الصلاة جماعةً حين تغرب

الشمس ، عندما يسمعون صوت المؤذن معلنًا حلول وقت صلاة المغرب . وكان الخدم يعمدون - قبل ساعة من حلول الغروب - إلى نشر بسطٍ بيضاء وزرقاء فى أرجاء الفناء لكى يتربع عليها الطلاب . وحين كانت تلك البسط تمتلىء بالطلاب القاعدين ، كان بقية الطلاب ينثرون معاطفهم السوداء على الأرض ويشكلون حلقات لا تنعقد فقط فى الأماكن المبلطة ، بل فوق التراب حيث تنمو أشجار السرو . وحين يقترب الشفق من المغيب تبدأ أسراب من الزرازير بالظهور ، ويأتى زعيقها مختلطًا بالضجيج الذى تحدثه مناقشات مئات الطلبة ، فتحدث ضجة تجعل الطلاب الذين يريدون أن يحوزوا رضا الجمهور ، يصرخون أعلى فأعلى لكى تسمع الحلقات المجاورة أصواتهم . وكان الطلاب يأتون معهم بالصحف الوطنية التى تصل بعد الظهر من طهران . وكان بعض الطلاب يقرءون تلك الصحف بصوت مرتفع ، يقطع قراءتهم بين الحين والآخر تدخل المستمعين الذين يودون إبداء تفسيرهم للأحداث التى يقرءون عنها . والحال أن الاستماع إلى أولئك الطلاب كان هو الذى شكل بداية التربية السياسية التى حازها على .

خلال سنوات التعليم تلك ، لم يعرف على حالة تأثر كتلك التى أحس بها ، فى تلك العشية التى سمع فيها بأن مئات المسلمين المناضلين من أجل حريتهم قد أحرقوا أحياء فى كهف فى الصحراء الجزائرية . وحتى تلك العشية كان على يؤثر البقاء صامتًا وسط الحلقات التى ينضم إليها . فالتخمين الذى كان يثرثر به رفاقه ، بصدد الدوافع التى تحرك كلاً من إيزنهاور وخروتشوف ومخططاتهما السرية الخاصة بإيران ، كان يبدو بالنسبة إليه عبثيًا عبثية الصراع الذى تخوضه طيور السمن والبجع ضد بعضها بعضًا . لكن تلك العشية كانت مختلفة ؛ ففى درس البلاغة كان على يقرأ قصيدة حول الصحراء العربية وحول شجاعة العرب الأقدمين (مثل ليوث الشرى) . ولكن منذ اللحظة التى قرأ فيها رفيق دراسته عنوان الخبر القائل (موت المئات فى الصحراء الجزائرية) راح المشهد كله يحيا فى مخيلته بما فيه من بطولات أبداها رجال الصحراء ذوو الكبرياء والإقدام ، الذين كانوا قبل ذلك بأربعة عشر قرنًا قد أبدعوا ذلك الشعر العربى والذين ينشغل بهم الكتاب . وكان على مدركًا كذلك أنه - تلك العشية -

كان ينظر إلى الأخبار عبر أربعة أزواج من العيون . فبرويز كان قد عاد للظهور مع ابن عم له يدرس في الفيضية . وحين انضم برويز وابن عمه إلى الحلقة ، تبادل هو على التحيات بطريقة جعلتهما يبدوان وكأنما هما رجلا دين عريقان . في تلك اللحظة حتى برويز الذي كان في العادة هادئًا كل الهدوء ، تبدل بشكل ملفت للنظر وتحولت نظرته إلى تقطيبة في الوقت الذي راح فيه الطالب الآخر يقرأ المقال المتعلق بأحداث الجزائر .

لقد كانوا جميعًا يتابعون أخبار الحرب الجزائرية باهتمام وعناية . ففي الجزائر ، كان المسلمون في مصارعتهم لاستيطان الأجانب في بلادهم بكثرة ، وفي مناهضتهم لقوة دولة أوروبية جبارة ، قد رفضوا أن يأخذوا أية مخاطر في حسبانهم ، ورفضوا أن يصبحوا متفرنسين ، وراحوا يغامرون بحياتهم وحياة ذويهم سعيًا وراء حريتهم . وكان رفيق دراسة على قد بدأ يقرأ المقال : «أعلنت جبهة التحرير الوطني الجزائرية ، أن القوات الفرنسية العاملة في الصحراء ، فأجأت أمس عدة مئات من المقاتلين الجزائريين الأحرار في كهف . وبعد أن رفض مقاتلو الحرية – بالإجماع – دعوة الفرنسيين لهم للاستسلام ، رشت القوات الفرنسية سائلاً قابلاً للاشتعال داخل الكهف وراحت تتفرج فيما كان مئات من الجزائريين اللاجئين إلى الكهف – مع النساء والأطفال – يحترقون وهم أحياء » .

ولم يعد في إمكان على الإصغاء إلى بقية ما جاء في المقال «بالنسبة إلى الفرنسيين ، لا يعتبر المسلم كائنًا بشريًا ، فهم لا يأبهون إن هم قتلوا مسلمًا واحدًا أو ألف مسلم . إن القرآن يقول : { وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا } (سورة الفرقان / ١٩) . إن انتصار الجزائريين سوف يكون المثال الساطع الذي يجعل المسلمين يحرقون أعداءهم بنارٍ لن ينسوها أبدًا » .

هنا وضع ابن عم برويز يده على كم على وقال له : «إن مولانا (جلال الدين الرومي) يقول عن الله في واحدةٍ من قصائده :

«عندما ستكون قد عرفت سحر الحريق ، سوف لن تكون بعد ذلك أبدًا تواقًا حتى للنجاة من النار .

«وحتى الماء الآتى من نبع الخلود ، لن يدفعك للابتعاد عن هذا اللهيب» .

وأحس على بغضب شديد وأجاب : «لا تُواسِنى بقولك إنهم قد أنقذوا . لقد احترقوا فى سبيل الله ، لكن الله لم يكن هو من أحرقهم ، إنه ما من أحد يحق له أن يعاقب أحداً بالحرق ، باستثناء الله تعالى . لعن الله هؤلاء الناس الذين ينتهكون الحرية الإلهية فى كل مرة يضطهدوننا فيها» .

وهنا أمام دهشة الجميع ، تحدث برويز ، الذى كان الغريب الوحيد بين مجموعة الطلاب قائلاً : «لقد ساعد عبد الناصر حركة التحرير الجزائرية بالرجال وبالمال وبالدبلوماسية . المصريون فعلوا ويفعلون . أما الإيرانيون فإنهم كالعادة يكتفون بالنواح . لو كان مصدق لا يزال رئيساً للحكومة ، وكنا نملك حرية الحركة ، لكان من شأن إيران أن تفعل أكثر مما فعلته مصر . تذكروا أن مولانا يقول :

« فى يد كأس الخمر ، وفى الأخرى خصلات شعر المحبوب

هذه الرقصة وسط ساحة السوق هى ما أرغب فيه

إن قلبى متعب من رفاق السفر ضعاف النفوس هؤلاء

ولا رغبة لى إلا فى أسد الله ، ورستم بن زال» .

لقد كان لدينا رستم ، أسد أصيل ، لكن الإيرانيين الذين لا يبرعون أبداً إلا فى النواح ، تركوا الإنجليز والأمريكيين يطردونه بعيداً . إن العار عارنا كما هو عار كل واحد آخر .. ؟؟

هنا تكلم رفيق دراسة على بالتردد المعهود لدى شخص يعرف أن ما يقوله لا يثير حماس الآخرين : «عندما استولى السوفيت على القوقاز ، حاصروا رجال الدين ودفعوهم من السهوب إلى بحر قزوين . أما مصدق فإنه سمح للشيوعيين بأن ينضموا إلى الحكومة فى وقت لم يكن هو فيه بحاجة إليهم . إن إيمانه غير صحيح . لقد كان شخصاً يحب التعليم الأوروبى ولم يعرف عنه أنه أحب تعليمنا . مصدق لم يكن أسد الله مثل الإمام على – أمير المؤمنين – ولم يكن مثل رستم بطلاً ذكى الفؤاد » .

قال برويز : «عفوكم» ثم سار متجهًا نحو مدخل الفناء المؤدى إلى الشارع . وأدرك على أنه لم يعد قادراً على المشاركة فى ذلك السجال فقال : «أنا ذاهب إلى المقام ، وسوف أبقى هناك حتى ساعة الأذان – اعذرونى » ثم حدق فى الأرض وسار باتجاه المدخل الجوانى الذى يقود من الفيضية إلى المقام .

فيما بعد ، دهش على حين تذكر أن مثل ذلك التبدل الكبير الذى طرأ على تفكيره ، حصل خلال دقائق قليلة . فالحال أن النار التى التهبت فى الصحراء الجزائرية ، أدت إلى اندلاع لهيب عنيف فى داخله . ومنذ تلك اللحظة صار الكفاح الجزائرى كفاح على . وصار هو فى أغلب الأحيان من يتولى إحضار الصحيفة ليقرأ ما فيها ضمن حلقة أصدقائه . صحيح أنه لم يرفض تمامًا ما قاله رفيق دراسته من أن الإيرانيين العلمانيين من أنصار التعليم الجديد فى طهران ، الذين ساندوا مصدق ، يمكنهم فى بعض الأحيان أن يكونوا أصدقاء للشيوعيين ، لكن لا يمكنهم أبداً أن يكونوا أصدقاء حقيقيين لرجال الدين ، بيد أنّ مقولة برويز راحت تطن بعنف داخل فؤاده . إن إيران والعالم الإسلامى يحتاجان إلى بطل يقارع الأوروبيين ، وإلا فإن أحداً لن يمكنه أن يثار للأرواح التى أزهقت فى الجزائر ، والتى تزهق فى كل مكان تناضل فيه الشعوب ضد مضطهديها . لقد كان على تواقًا للاعتقاد بأن حركات التحرير فى كل مكان – لدى المسلمين ولدى غير المسلمين – تشكل جزءًا من مخطط إلهى يتلاقى والمقاصد العامة للإسلام لذلك راح يشجع رفاقه الآخرين على التفكير مثله على الرغم من تردده وصمته فى أكثر الأحيان . وبعد ذلك راح يبحث عن جماعات الطلاب الذين يبدون تسيساً رفيع المستوى : فى البداية التقى بجماعةٍ من المعجبين بعبد الناصر . ثم بعد أن حاول الإخوان المسلمون اغتيال عبد الناصر وقمعهم هذا الأخير ، بدأ على يرتاد لقاء جماعة من المتعاطفين مع الإخوان المسلمين فى العالم العربى . وبعد ذلك راح يتحسر على فشل جبل أبيه فى مساندة مصدق كليًا . وقد شعر بأسى عميق لفوات تلك الفرصة ، ولأن إيران ربما لن تعرف فرصة أخرى مشابهة خلال حياته .

لا مراء فى أن مصدق كان – بالنسبة إلى الكثيرين من المعجبين به – أسد الله الحقيقى ، كما كان بطلاً مثل رستم بن زال . لكنه بالنسبة إلى جميع الإيرانيين –

سواء أكانوا من أنصاره أم من خصومه - كان أكثر من ذلك ، كان حجر الرحى ، وحقل المغناطيس ، وحزمة الضوء التى انزرعت - تاريخيًا وذهنيًا - فى وسط السياسة الإيرانية فى طول القرن العشرين وعرضه . كان كل واحد فى إيران تقريبًا قد انحاز إليه أو اندفع بعيدًا عنه ، انجذب إلى مداره أو نبذه . ومما لا ريب فيه أن أحدًا لم يعبر المرحلة التى ساد فيها نفوذ مصدق ، من دون أن يطاله قبس من حضوره . لقد كان مصدق واحدًا من أوائل الطلاب ، وواحدًا من أوائل المدرسين الإيرانيين فى المدرسة الإيرانية الجديدة للعلوم السياسية ، كان اختصاصه النُظُم فى المؤسسات السياسية الأوروبية - وقد تمكن بعد أربعين سنة من تخرجه من الوصول إلى السلطة فى إيران منتصف القرن العشرين ليعلمها تفسيره الخاص والأيديولوجى للدستور الذى كان قد أحبه صغيرًا ، لقد كان هو ، الأرستقراطى سليل ملوك القاجار ، من دنا أكثر من أى شخص آخر فى إيران - قبل عام ١٩٧٨ - من وضع حد للتقاليد الملكية فى إيران . كان رجلاً اكتمل تكونه الذهنى قبل مجىء رضا شاه ، من هنا اعتبر النتاج الأخير ، وآخر وأفضل خريج لتقاليد تربية القرن التاسع عشر الليبرالية والوطنية .

ولد مصدق فى عام ١٨٨٢ ، داخل حياة البلاط فى العهد القديم ، فقد كان أبوه موظفًا كبيرًا فى الدولة ، وكانت أمه تتحدر من نسل الملك القاجارى فتح على شاه . والحال أنه ليس من قبيل التناقض أن يكون هذا المناصر للمؤسسات الليبرالية الأوروبية سليلاً لملوك القاجار الذين حكموا إيران طوالَ القرن التاسع عشر وإلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين . فالتعليم الجديد كان قد رسخ لكى يستفيد منه أبناء النخبة الحاكمة . وخلال النصف الأول من القرن العشرين غالبًا ما كانت السياسات الإيرانية - ولا سيما السياسات البرلمانية - تشبه النزاع الداخلى فى أوساط عائلة كبيرة تضم الإقطاعيين ورجال البلاط وكبار موظفى الدولة ، الذين كانوا - فى نهاية الأمر - مرتبطين بعضهم ببعض باعتبارهم أقارب وأبناءعم . كانت الأيديولوجية تفرقهم (أو على الأقل تعطيهم مسوِّغات عقلية للتعارك فيما بينهم) ، بينما كانت رابطة الدم تجمع بينهم . وغالبًا ما كان أخو مصدق غير الشقيق حشمت الدولة - وكان رجل

بلاط وملكيًا ذا نزعة محافظةً – يشعر بالاغتباط حين يدعى لمساعدة مصدق حين يكون هذا الأخير معرضًا للخطر من جراء مساندته للدستور . وحتى نهاية النهاية حين تفجرت الأمور كلها عبر ثورة عام ١٩٠٦ الدستورية ، كانت الضغوط من أجل الإصلاح تأتى من داخل مؤسسة القاجار الحاكمة ، بقدر ما راحت تأتى من خارجها .

أول فرصة واتت حشمت الدولة لكى يعين أخاه ، كانت حين أراد مصدق الذهاب إلى أوروبا ليواصل الدراسة التى كان قد بدأها منتسبًا فى مدرسة العلوم السياسية المقامة حديثًا فى طهران ، التى حول أعضاؤها أرض المندوبية البريطانية «إلى مدرسة مفتوحة للعلوم السياسية » فى عام ١٩٠٦ . والحال أن مصدق كان قد وصل إلى ذلك الموضوع بالوراثة تقريبًا . فعائلة والده كانت تضم خبراء ماليين يعملون فى الإدارة المركزية للحكومات الإيرانية منذ أواسط القرن الثامن عشر . أما والده فكان أمينًا عامًا للخزانة . كان مصدق لا يزال فى العاشرة من عمره حين قضت الكوليرا على أبيه . وبعد ذلك بخمس سنوات لا أكثر عين الشاه مصدق أمينًا للخزانة فى إقليم خراسان الشاسع . وكان يفترض بمصدق – تبعًا للأعراف التى كانت سائدة فى أوساط البيروقراطية الإيرانية – أن يتعلم تحت إشراف رسميين يعيِّنون لمساعدته ، كيف يطبق التدريب المكثف الذى حصل عليه فى داره ، فى مجال أساليب مسك الدفاتر المعمول بها فى إيران القرن التاسع عشر ، وهى أساليب لم يكن يفهمها غير رجال الحكومة الرسميين ، وكبار التجار .

كان مصدق – بوصفه عضواً فى واحدة من الجمعيات الأهلية التى قامت لمناصرة الدستور – يتوقع أن يجد الكثير من الصعوبات التى تحول دون الحصول على جواز سفر يمكنّه من الذهاب إلى أوروبا ، من لدن الشاه محمد على ، ملك إيران الرجعى الذى حكم بين العامين ١٩٠٧ و١٩٠٩ ، والذى أمضى فترة حكمه القصيرة وهو يحاول أن يلغى الدستور الذى كان قد ضمنه أبوه وسلفه . وقد انتهى الأمر بالدستوريين إلى إزاحته من السلطة لذلك السبب نفسه . لكن مصدِّقًا تمكنّ – بفضل مساعدة أخيه له – من مبارحة طهران فى عام ١٩٠٩ ، أى فى العام نفسه الذى التحق فيه عيسى صديق

بمدرسة البوليتكنيك . والحقيقة أن مصدقًا كان يشعر بأن انغماسه المبكر فى أسرار وخفايا الإدارة الإيرانية العليا ، قد تسبب له فى خسارة بعض المراحل من التعليم الجديد ، لذلك اضطر فى إيران لحضور الصفوف واستئجار المعلمين ليس فقط من أجل دراسة العلوم السياسية ، بل ومن أجل مواضيع أخرى أيضًا ، بما فيها التشريح ، الذى يبدو أنّ معرفته به كانت وراء اهتمامه بالطب والشئون الصحية طوال حياته .

عندما وصل مصدق إلى باريس ودخل «مدرسة العلوم السياسية» اجتهد فى دراسته اجتهاداً هائلاً بحيث إن «الضعف الجسدى» - حسبما ذكر فيما بعد - «الذى لازمنى طوال حياتى ، إنما كانت علته الجهود الهائلة التى كنت أبذلها طوال سنوات دراستى فى باريس » . ويبدو أن مصدِّقًا أصيب آنذاك بالقرحة ولزم فراشه لفترة طويلة من الزمن خلال إقامته فى باريس . وفى كل الأحوال لايضايقه أن يصف لنا مأساة مرضه ، حيث نلاحظ أنه يخبر قراءه ، بنوع من الفخر أن «طبيبًا فرنسيًا شهيراً» قال له إنه أبداً لم يسبق له أن شاهد برازاً له ما لبراز مصدق من «عدم الانتظام والفوضى» . فى نهاية الأمر أدرك مصدق أنه ليس فى وسعه أن يستعيد صحته فى البيئة الفرنسية ، فعاد إلى إيران لكى يتعافى .

وفى عام ١٩١٠ كان قد تعافى إلى درجة تكفيه لبذل المحاولة من جديد ، ولكن هذه المرة بعد أن اجتاز امتحان التأهيل فى باريس خلال شهر تشرين الثانى (نوفمبر) ، توجه لدراسة القانون فى مدينة نيوشاتيل السويسرية حيث تبدى له المناخ أكثر اعتدالاً وملاءمة . وهنا اكتشف أن التعليم الأوروبى مثله فى ذلك مثل مسك الدفاتر فى الشرق ، يتضمن تعقيدات غير مجدية هدفها أن تثبط من همة الأجانب وتبقيهم فى ديارهم : إذ لاحظ أن السويسريين يريدون إجباره على دراسة القانون الرومانى باللغة اللاتينية ، وذلك قصد زيادة إزعاجه . ورغم ذلك تمكن فى عام ١٩١٤ من الحصول على الدكتوراه السويسرية فى القانون . وبعد أن أمضى فترة انتقالية عمل خلالها فى مكتب محام وارتاد قاعات المحكمة ، سمح له أخيراً بأن يترافع بنفسه ، ومنذ تلك اللحظة صار معروفًا للإيرانيين (وبالتالى للدبلوماسيين الأوروبيين) باسم

الدكتور مصدق . أما أطروحته – التى نشرت بعد عام من مناقشتها – فكانت تعوض عن حجمها المتواضع بعنوان طويل نصه : « الوصية فى الشريعة الإسلامية (المذهب الشيعى) ، مع مدخل حول مصادر الشريعة الإسلامية» . والمؤكد أن أساتذة مصدق السويسريين لم يقبلوا بمثل هذه الأطروحة ذات البنيان الغريب ، إلا لأنها آتية من أجنبى غريب الأطوار ؛ إذ يكاد القارئ لا يعثر على حاشية فى النص كله ، ولا يحتلُّ الحديث عن الوصايا إلا أكثر بقليلٍ من نصف الأطروحة . والحقيقة أن أقسام الأطروحة المتحدثة عن الوصايا ، ليست سيئة إذا أخذنا بالاعتبار أنه كان على مصدق أن يعيد ترتيب كل عناصر موضوعه مراعيًا المرادفات الأوروبية للمصطلحات الإسلامية ، وإعادة تنظيم سائر المواد التى يشتغل عليها – بشكلٍ من شأنه أن يجعل براهينه واضحةً لرجل القانون الأوروبى . ويعود ذلك إلى أن الفقه الشيعى كان موضوعًا لم يسمع عنه أحد فى العالم الناطق بالفرنسية عشية الحرب العالمية الأولى ، بل إن الفقه السنى أيضًا لم يكن آنذاك موضوعًا يثير الاهتمام إلا لدى الموظفين الاستعماريين الفرنسيين فى شمال أفريقيا .

ومهما يكن الأمر فإن غرابة موضوع مصدق فى حد ذاته . كانت هى التى أعطته الفرصة لمناقشة مواضيع مثل الإصلاح التشريعى الذى . كان يهمه حقًا . وهذا السجال خيض – على أى حال – ضد نزعة وطنية شيعية ثقافية متبناة سلفًا : فايران كانت أمة شيعية ، ومصدق كان فخورًا بميراثه الإيرانى ، بحيث إن أى تطور مستقبلى يطال إيران ، يتوجب عليه أن يأخذ ثقافة الإيرانيين الشيعية بالاعتبار . صحيح أن أصدقاء مصدق فى فرنسا وسويسرا – بمن فيهم السناء المعجبات به مثل الآنسة «القدّيسة» تيريز التى اعتنت به حتى استرد عافيته على إيقاع «كريما القلوب» CREME RENVERSEE الذى كانت تقدمه له – استنكفوا كما استنكفن على الأرجح عن سؤاله عن «نسائه العديدات» ، كما كان يفعل رفاق دراسة صديق فى الكلية التى كان يدرس فيها فى الفترة نفسها . فمصدق كان – بعد كل شىء – رجلاً ناجحًا . لكنه مع هذا كان يشعر بشىء من الارتباك وبحاجة إلى الشرح والتفسير ؛ وهذا ما جعله يضع حواشى كثيرةً ومحشورةً حشرًا للحديث عما يخص تعدد الزوجات ، والرق فى

الشريعة الإسلامية . عن تعدد الزوجات قال مصدق : «فى رأينا ، لا يحق للمسيحية أن يكون لها أى مأخذ كان على الإسلام ، بالنسبة إلى مفهومها للحياة الزوجية » . وهو بعد ذلك يبرهن وقد بلغ به الرضا مبلغًا كبيرًا ، كيف أن الحجج التى يوردها الفقهاء لدعم مبدأ تعدد الزوجات تتناقض مع روح القرآن .

فى هذا المجال - كما بصدد العديد من المناقشات التى يحفل بها كتابه - ينحو مصدق بقوة فى اتجاه «العقل» والأعراف الاجتماعية ولذلك نراه يرسم خلفية مثل هذا الاقتراب فى وصفه الطويل (وغير الحاذق تمامًا) لمصادر التشريع حسبما يرتئيها الفقه الشيعى : القرآن ، والسنة ، (أقوال الرسول وأعماله وميراث الأئمة) ، والعقل وما إلى ذلك . غير أن مصدق غالبًا ما يتجاهل الأهمية التى كان المجتهدون الشيعة يسبغونها على هذه العناصر خلال الألف عام المنصرفة . فلئن كان المجتهدون الشيعة يقبلون العقل دليلاً أصليًا لصياغة المادة التشريعية الخام كما يقدمها لنا القرآن و«السنة» و«القدرة» ، أو لئن كانوا يرون فى العقل أداة صالحة للتوفيق بين الفوارق الظاهرية فى نصوص الشريعة ، أو لجعل مقدماتها الضمنية جلية ، فإنهم لم يكونوا ليروا فى العقل أكثر من إمكانية ، إذ نادرًا ما كانوا يعتبرونه مصدرًا فعليًا لأى مادة تشريعية سبق لها أن ذكرت فى تلك المواد الأولية . فإن كان بإمكان المرء نظريًا ، أن يتوصل إلى العديد من الوصايا المتضمنة فى سنة الرسول ، عن طريق «التدبر العقلى» وحده ، فإنه - من الناحية العملية - يكون من الموثوق به أكثر (ومن الأقل صعوبة عادة) التعامل العقلى مع الأمور انطلاقا من الكلام المنزل وصولاً إلى تطبيقه الشرعى . فى نهاية الأمر ، يعمد مصدق - بعد شيء من التناقض مع الذات - وبعد أخذ ورد إلى الإعلان بأن للعقل وزنًا يفوق فى أهميته مصادر الشريعة الأخرى كافة . ترى - يتساءل مصدق - أليس وجود الله حجر الزاوية فى الشريعة الإسلامية ، وألسنا نقبل هذا المبدأ انطلاقًا من البرهان العقلى نفسه ، وليس عن طريق الاجماع (فهناك ملحدون ، فى نهاية الأمر) ؟ إذن أفليس من حق العقل أن تكون له السيادة على الأدلة الأصلية الأخرى ، إذ البديهى - بعد كل شيء - أن مثل هذه المسائل أقل أهمية بكثير من مسألة وجود الله ؟ .

إن مصدق – على الرغم من أنه لم يكن تلميذ فقه إسلامى متعمقًا – كان على إدراك تام ، بأنه إنما يسير ضد ألف عام من الفكر الشيعى ، حين يؤكد أولوية العقل على بقية مصادر الشريعة ، وهذا ما جعله يرسم مخططًا تاريخيًا برز له كليًا خلال عمله على قلب التقاليد رأسًا على عقب . قال مصدق إن المسلمين عاشوا منذ زمن النبى وحتى عام ٩٣٤م ، فى مرحلة الوحى والإلهام التى كانوا خلالها يتلقون الهداية – مباشرة – من لدن الله ، والتفسير الموثوق من لدن نبيه كما من لدن الأئمة المعصومين بفضل العناية الإلهية ، وصولاً إلى الإمام الثانى عشر الذى اختفى بعيداً عن أى اتصال بالبشر ، عند نهاية تلك المرحلة . ومنذعام ٩٣٨م حتى العام ١٩٠٦ عاش المسلمون الشيعة فى «مرحلة شكلية» أبقى خلالها الفقهاء الشيعة أنفسهم داخل أطر الشريعة كما صيغت حتى عام ٩٣٨م ، فكان أن «بقيت الشريعة جامدة» . لكنهم – كما يقول مصدق – تمكنوا مع اندلاع الثورة عام ١٩٠٦ من الوصول إلى «الحقبة الوضعية» التى بات يمكن فيها صياغة القوانين من جديد ، حتى وإن كان ينبغى على كل هذه القوانين أن تأخذ فى حسبانها التقاليد الشرعية الشيعية . وينبغى – تبعًا للدستور – أن يجرى النظر فيها من قبل خمسة فقهاء «من ذوى المكانة الأرفع» للتأكد من توافقها مع الشريعة .

لقد كان أمرًا غريبًا على الفقه الشيعى أيام مصدق ، القول بإمكان وضع القوانين من جانب المشترعين ، بقدر ما كان ذلك غريبًا على الفكر الإنجليزى أيام تشوسر . فالشارعون – حتى وإن اجتمعوا فى ما يشبه الهيئة الاستشارية – يكشفون عن حكم الشرع سواء أكان ذلك عبر «العثور» عليه فى «العرف» المقبول (فى انجلترا) ، أم عبر وزن البراهين التى تدل على مقاصد الشارع الإلهى (فى إيران الشيعية) . بيد أن مصدقًا قال إن بإمكان مجلس الشورى الإيرانى أن يتصرف بأسلوب مغاير لأى أسلوب تصرف به أى فقيه خلال المرحلة «الشكلية» ، بإمكانه أن يجتهد ويختار من بين مصادر الشريعة الإسلامية ما يمكن له أن يعتبره ملائمًا . أما بالنسبة إلى الفقهاء التقليديين فإن هذا المسار «المشوه» و «اللاعقلانى» سيكون من شأنه أن يترتب عليه أن الشارع قد أطلق سحابة من القواعد الأخلاقية برسم من يريد تجربتها كما يحلو له ، من دون أية نظرة تتعلق بالمقصد أو الترتيب أو التنظيم المتوخى من وراء ذلك كله .

كان مصدق واعياً لمثل ذلك الصراع ، إلا أنه كان غير مبال به . فهو كان يؤمن بأنه إذا قيض للشرائع أن تتكيف مع احتياجات إيران ، فسيكون من شأنها أن تكون متلائمة مع الدين والعقل والعرف . ذلك أن تساوى كل الناس أمام القانون - كما ينص الدستور - أمر لم يقم على أساس الإسلام - كما يقول مصدق ، بل قام على أساس العقل ، بالنظر إلى أن كل الذين يتحملون أعباء متساوية أمام القانون (بما فيها الضرائب المتساوية) ينبغى - تبعًا للعقل - أن يكون لهم السطة نفسها إزاء القانون أيضًا (وهو مبدأ يلاحظ مصدق أن الفرنسيين يهملونه فى مجال تعاملهم مع رعايهم الجزائريين) . لكن مصدقًا يضيف أن الإسلام يسمح بجعل العقل مصدرًا للتشريع ، لذلك لسنا بحاجة لأن نقلق من جزاء غياب نص قرآنى يساند المبدأ الدستورى المتعلق بقضية المساواة .

فى الحقيقة ، يبدو لنا أن مصدق كان يرى أن «عادات» و«تقاليد» الإيرانيين كانت هى ما يتعين على المشرعين أخذه فى الحسبان ، بدلاً من السعى لقراءة مقاصد التشريع منفصلة عن الظروف الثقافية والاجتماعية . وهو كان يرى فى الإسلام الشيعى ، واحدًا من أهم مكونات عالم الإيرانيين الثقافى والاجتماعى ، خاصة أن «كثافة المشاعر الدينية لدى المسلمين هنا ، تبدو دون جدال ، أكبر بكثير من أية كثافة تخص المشاعر الدينية لدى أى دين آخر» . والحال أن هذا التطلع إلى الظروف المحيطة هو الذى يفسر لنا السبب فى أن القوانين الإيرانية : «يجب أن تتلاءم مع مصالح البلد الحقيقية » لا أن يتم «تجاهل مصالح البلاد بذريعة محاكاة القوانين الأوروبية» . فالقوانين الأوروبية غير الملائمة ستؤدى فى غالب الأمر - إذا ما طبقت - إلى ردود فعل سلبية متناقضة تمامًا مع ما يؤدى إليه تطبيقها فى مواطنها الأصلية ، أما إذا لم تطبق فإن ذلك من شأنه أن يعطى الأمم الأوروبية الذريعة التى تمكنها من التدخل باسم ضرورة تعزيز سلطة القانون فى الداخل الإيرانى .

وفى نهاية الأمر يعمد مصدق - الذى هو فى الأصل ابن لمدير عام خزينة كان ينتمى إلى العهد البائد - إلى تبنى النظرة العملية التى ينظر بها كبار البيروقراطيين

عادة إلى إشكالية القانون والدين والإصلاح . إن الإيرانيين يحتاجون إلى حلول إيرانية تصنع لهم سياسة فعالة . ومن هنا نراه يؤكد على أن الحلول الإيرانية يجب أن يكون لها قصب السبق على المعتقدات الشيعية حتى تكون فعالة فى صفوف الإيرانيين إلى أقصى الحدود الممكنة ، بدلاً من الاكتفاء بالقول بأن المعتقدات الشيعية قادرة – فى حد ذاتها – على إنتاج أكثر التشريعات فعالية . صحيح أن المذهب الشيعى هو جزء طبيعى من المشهد فى وطنه الذى يحبه وينظر إليه على أنه الحلبة الطبيعية لمواهبه ، لكن هذا المذهب يجب أن يكون سمة مرنة ، لا صلبة ، من سمات المشهد ، سمة منفتحة على الاحتياجات العامة للأمة . فى أطروحته – كما فى كتبه وخطاباته الخاصة – يستعير مصطلحات الطب وأوضاعه ، لكى يفسر وضع السلامة الصحية للأمة : إن الخمر محرمة على المسلمين ، ولكن فى حال الضرورة لا تتقاعس الشريعة الإسلامية عن السماح للمريض بتناول الخمر ، فالحفاظ على الحياة له الأسبقية على الاعتبارات الأخرى كافة ، أى بكلمات أكثر عمومية : إن الشارع الإلهى ، مثله فى هذا مثل الطبيب ، يوجه المؤمن توجيهات عامة ، تاركًا له أمر الاشتغال على التفاصيل تبعًا لـ « عقله» ولمصالحه .

خلال السنوات التالية اضطر مصدق للبقاء فى وطنه «المريض» لأن الحرب العالمية الأولى كانت قد جعلت من أوروبا ضحية لمرض تبدى أكثر ضراوة بكثير . وهكذا وجد نفسه يناصر الحركة الدستورية ، التى كانت لا تكف عن الاحتضار دون أن تموت أبدًا . فى ذلك الحين كان مصدق قد انتخب نائبًا فى أول مجلس نيابى إيرانى ، ولكن لم يسمح له بشغل مقعده لأنه لم يكن قد بلغ الثلاثين من عمره بعد . وهو لم يكن قد نسى ولاءه المتواصل لمثل ١٩٠٦ العليا . وفى تلك الأثناء اكتشف الدستوريون القدامى أن هذا المحامى المتكون فى أوروبا يمكنه أن يهزم بعض أعدائهم فى ملاعبهم الخاصة ، أى ، فى إمكانه بشكل خاص أن يفضح بعض الرسميين الأوروبيين الذين يمسكون بخناق المالية الإيرانية . هؤلاء الموظفون والعديد من مساعديهم الإيرانيين كانوا فى بعض الأحيان فاسدين يرتشون ، وفى معظم الأحيان غير أكفاء ، ولا يطيعون دائمًا إلا القوى الأجنبية ، مثل روسيا التى كانت تستخدمهم عملاء

يمكنونها من الهيمنة على إيران . ولقد فهم مصدق - الذى كان هو نفسه موظف مالية حتى من قبل أن يدرس العلم السياسى «الجديد» - فهم الجانب العملى من اللعبة الحكومية بشكل لم يكن متاحًا إلا لقلة من أصدقائه ذوى العقل الليبرالى الرفيع .

فى تلك الآونة كان مصدق «طبيب الأمة» قد عاد إلى التعليم ، مثلما يعود الطبيب لمعالجة مريضه . لقد قبل منصبًا فى مدرسة العلوم السياسية التى كان قد تعلم فيها . ولقد درس ، كذلك ، فى كتب كان هو وبعض أصدقائه يوزعونها مجانًا بفضل صندوق خيرى أنشأه . وكانت كتبه فى تلك المرحلة تضم ترجمة لأطروحته ، و«إيران والتنازل عن الحقوق لغير الإيرانيين» (١٩١٤) ؛ إجراءات التقاضى المدنية فى إيران» (١٩١٤) ؛ و«شركة الأسهم المحدودة فى أوروبا» (١٩١٥) ، وبعد ذلك بفترة «القواعد الضريبية والقوانين فى الخارج وفى إيران : ١ - الميزانية » (١٩٢٦) . وهذه الكتب جميعها كانت لها النزعة العملية نفسها التى تسم أطروحة مصدق : كانت منظمة بكل عناية ، وتعرض بكل وضوح للقوانين والممارسات الإيرانية الجديدة (فى مجال جباية الضرائب ، مثلاً) ، أو تضم نصوصًا تقديمية حول أفكار قانونية كانت غريبة على إيران (مثلا ، شركات الأسهم المختلطة) . وفى كل الأحوال كانت تلك الكتب تبدى اهتمامًا عمليًا بإيجاد مؤسسات يكون من شأنها أن تشتغل ضمن إطار الوضع الإيرانى ، لتقدم المعونة لـ « المريض » الإيرانى .

علـى أى حال ، كان ذلك المريض فى طريقه للخضوع لجراحة خطيرة فى أم رأسه ، إذ بعد الثورة البولشفية تعمد الروس أن يتخلوا للانجليز عن ممارسة الهيمنة على حكومة طهران ، أما الإيرانييون المناصرون للبريطانيين (بمن فيهم خال مصدق ، وكان رجلاً شديد الثراء) فقد وافقوا على توقيع معاهدة تجعل من إيران محمية بريطانية حقيقية ، مقابل قرض لا يزيد عن مليون جنيه . واشتد الغيظ بمصدق ؛ فهو بعد أن ساعد فى التخلص من موظفى مصلحة الضرائب البلجيكيين لم يكن يرى أن ثمة حاجة بالإيرانيين لتسليم مالية إيران وجيشها للموظفين البريطانيين . وسافر إلى سويسرا ، بعد أن صنع ختمًا كتب عليه «اللجنة الأممية للمقاومة»

(بالفرنسية Comite Rrsistance des Nations) ، وبدأ يكتب وكله أمل فى لفت انتباه الحلفاء ، الذين كانوا فى ذلك الحين يتفاوضون بشأن معاهدة فرساى . وذات يوم حدث لمصدق - الذى كان يعيش وحيداً فى غرفة منفردة تقع فى الطابق الثالث من نزل يقيم فيه فى نيوشاتيل - حدث أن اقتربت منه «سيدة أنيقة ، ممشوقة القامة وحسناء» وسألته بالفرنسية «هل تريد أن تدخن هذا المساء؟ » فأجابها ، بالفرنسية كذلك : « عفواً يا سيدتى ، إننى مريض » . فى تلك اللحظة قرر مصدق (وربما كان على حق فى ذلك)" أن الحلفاء يريدون الحصول منه على معلومات ، وشعر لاحقًا بأن شكوكه فى محلها ، حين وجد السيدة تعود للظهور أمامه فى المكان الذى كان يمارس فيه رياضة التزلج . ولكن - فى نهاية الأمر - من الواضح أن الإنجليز لم يكونوا بأى حاجة لـ «السيدة الأنيقة الممشوقة القوام والحسناء» ، وذلك بكل بساطة لأن الحلفاء الآخرين كانوا قد وافقوا الإنجليز على أن إيران بوصفها دولة لم تشارك فى الحرب (حتى وإن كانت قد احتلت جزئيًا من قبل الروس والبريطانيين والأتراك العثمانيين خلال تلك الحرب) لا يحق لها أن تعرض قضيتها أمام مؤتمر فرساى . عند ذاك شعر مصدق بالهزيمة الشاملة وفكر للحظة فى أن يبقى فى سويسرا إلى الأبد ، قاطعًا روابطه مع إيران التى بدت له وكأنها قد باعت نفسها للأوروبيين الذين لم يعودوا يتورعون الآن عن كشف تعاملهم مع العالم بمكيالين . لقد كان مصدق - مثل هوشى منه - واحداً من أولئك القادة الوطنيين الذين صعد نجمهم فى منتصف القرن العشرين بعد أن كان مؤتمر فرساى قد أيقظ فيهم آمالاً لم يحققها أبداً .

عاد مصدق إلى إيران ، إلى بلد كانت فيه المعارضة البرلمانية للمعاهدة الأنغلو - إيرانية قد حالت دون المصادقة عليها ، على الرغم من أن الحكومة الإيرانية نفسها كانت قد قبلت بها . وطوال السنوات الست التالية شغل مصدق أرفع المناصب : فقد تسلم لعدة مرات وزارات العدل ، والمال ، والخارجية ، كما عين لفترة حاكمًا لإقليمين من أهم أقاليم إيران . وكان يلذ له أن يلعب دوره فى إلغاء «الامتيازات» ، أى تلك المعاهدات التى كانت تعطى غير الإيرانيين حقوقًا خاصة ، بما فى ذلك حق تملك الأراضى خلال وجودهم فوق الأرض الإيرانية . وكان مصدق فى الكتاب الذى أصدره

فـى عـام ١٩١٤ ، قـد اعتبـر تلك التنـازلات أقصى إهـانـة وذل يمكـن أن يفـرض على إيران ، لأنها تنكر على الإيرانيين حقـهم فى الرقـابة على قـوانينهم وإدارتهم ، أداتى السلامة الوطنية اللتين كان يعنى بهما أكثر من عنايته بأى أمر آخر ! فـ «لكى تكون حكومة ما مستقلة ، يتعين عليها أن تسيطر على كل أولئك الذين يعيشون فوق ترابهـا .. وفى التحليل الأخيـر يمكن القـول بأن الحكومة التى لا تحكـم مـواطنيـهـا أنفسـهم ولا الغرباء الذين يعيشون داخل البلد ، لا تعتبر حكومة لذلك البلد ، وتتحـول إلى تـابع للحكومـات الأجنبيـة التى تسيطر عليـهـا» . وقـد اسـتطاعت إيران خـلال العشرينات التخلص من أكثر هذه الامتيازات - لأن رضا شاه الذى احتل طهران عام ١٩٢١ ، وتولى وزارة الحربية بعد ذلك . كانت لديه الوسائل لإرغام الجميع على الطاعة والانتظام ، بحيث استطاعت الحكومة المركزية فى طهران استـعادة سيطرتها على الأقاليم ، وتوحيد البلاد تحت قيادة واحدة .

فى ٣١ تشـرين الأول (أكتـوبر) عـام ١٩٢٥ ، دعى مـصـدق لجلسـة اسـتثنائيـة للبـرلمان الإيرانى . وقـد لاحظ فـور دخـوله إلى المبنى أن وحـدات من الشـرطة والجـيش تحتل الأماكن المخصصة للزوار والمشاهدين . وكان أول ما عرض فى الجلسة مشروع قانون بإلغاء المادة الأولى من الدستور ، والتى تنص على أن إيران دولة ملكية ، تتوارث السلطة فيـها الأسرة القاجارية . وقد أدرك كل الحاضرين أن المقصود من وراء ذلك إحلال رضا شاه محل القاجاريين فى حكم البلاد . وقد كان مصدق من أصل قاجارى ، لكن دوافـعـه لرفض القـانون مـا كـان منهـا الحفـاظ على شرف الأسـرة أو سلطتـهـا . وعندما فتح باب المناقشة العامة غادر مصدق القاعة لوقت قصير : «ذلك لأننى كنت فى وضع صحى صعب» . لكنه ما لبث أن عاد وقاد الحملة على مشروع القانون الجديد : «يريد السيد رضا خان رئيس الوزراء أن يصبح ملكًا على إيران .. هل يستطيع أحد اليوم - فى القرن العشرين - الزعم بأن النظام الدستورى يحتاج إلى ملك يحكم ؟ .. وعندمـا نـخطو هـذه الخطوة إلى الوراء ، ونذهـب إلى أن رضـا خـان هـو الملك ورئيس الوزراء والحـاكم ، كل ذلك ، فـإن هذا يعنى الرجعيـة الخـالصـة ، والاسـتبـداد» . لكن القانون الجديد حظى بموافقة مجلس النواب ، وصـار نافذًا ، ولم يوافق مصـدقًا فى الاعتراض عليه غير ثلاثة نواب آخرين .

ظلت علاقات مصدق برضا شاه تتردى وتسوء ، إلى أن وصلت الأمور إلى اعتقاله لفترات أو فرض الإقامة الجبرية عليه فى أرضه بأحمد أباد . كان مصدق قد أنفق أكثر ما ورثه على الدراسة فى أوروبا . لكن أحواله المالية تحسنت فى العشرينات ، بحيث استطاع شراء أحمد أباد ، وهى قرية إيرانية صغيرة يقيم على أرضها نحو ١٥٠ عائلة من الفلاحين ، ويحيط بها سور ، وتستمد مواردها المائية من مجرى ماء صناعى يتدفق من تحتها ، حسب النظام الإيرانى القديم المعروف بنظام القنوات . وبسبب الإبعاد القسرى عن العمل العام ؛ فإن مصدقًا (عندما يكون خارج السجن) دأب على وضع طاقاته الفائقة (رغم زعمه الدائم أنه شديد المرض) فى خدمة القرية والاهتمام بها . وخلال الثلاثينات حصل مصدق على جوائز عدة لزراعته للشمندر السكرى . وخلال الأربعينات عمد إلى حفر الآبار وأنشاء مدرسة ابتدائية فى حديقة الضيعة . غير أن الأوضاع الصحية للقرويين هى التى استأثرت بحماسه كله . وهكذا على الرغم من أن داره كانت مؤثثة تأثيثًا بسيطًا ، ولم تكن غنية بالمزروعات المحيطة بها ، باستثناء وجود بعض أشجار الدردار التى زرعت هناك للحصول على بعض الظل – أنشأ مصدق بجانب دارته مستوصفًا فسيحًا جيد الإعداد والعتاد ، وكان يديره بنفسه ، حتى الوقت الذى تخرج فيه واحد من أبنائه كطبيب ، فصار يستدعيه أسبوعياً لمساعدته هناك . والمحظوظ فقط من بين ضيوف أحمد آباد ، كان ذاك الذى يفلت من إرغام الدكتور مصدق له على تناول ملعقة من شراب مر يصنع من عصير أكواز السرو الجبلى المغلية ، وهو شراب كان مصدق مقتنعًا بأنه يطهر الجهاز الهضمى .

وحدث فى الخامس والعشرين من آب (أغسطس) ١٩٤١ ، ما لم يكن فى الحسبان . فمن أجل تأمين ممر للمساعدات القادمة إلى روسيا ، هاجمت القوات الروسية والإنجليزية إيران معًا ، وأجبرت رضا شاه – بعد أن قاومها – على التنازل عن العرش لصالح ابنه . هكذا خرج مصدق من الإقامة الجبرية بطلاً . كان فى ذلك الحين فى الستينات من عمره ، وكان – تبعًا للمقاييس الإيرانية – رجلاً أثبت نظافة كفه ونقاء دوافعه عبر خبرته الحياتية الطويلة . فقد سبق له أن أكد على الحاجة الأساسية إليه فى الدراما الأخلاقية التى كان الإيرانيون ينتظرون أداءها على المسرح

السياسى . وهذه الدراما هى التى تتيح للإيرانيين أن يطيعوا ، بل أن يعجبوا فى بعض الأحيان بـ الأوتوقراطى الحاكم ، شرط أن يكون ثمة فى مكان ما رجل ذو جرأة يمكنه – بكل تجرد وعناد – أن يقول «لا» كذلك الحاكم الفرد . إن كثيراً من الإيرانيين يعتقدون عادة أنه طالما قيض لهم – بكل دعة وبخلسة تقريبًا – أن يبدوا إعجابهم بالمعارض البطل ، فإنهم لا يعودون بحاجة لأن يبيعوا روحهم الداخلى إلى السلطات ، ويأملون بالتالى من الحاكم الفرد – المتنبه إلى ذلك الانقسام الخفى للولاءات – أن يكون أكثر حذراً فى التعامل مع رعاياه . مصدق ظهر بوصفه ذلك البطل المقاوم ، فصار بالنسبة إلى الإيرانيين « أسداً من أسود الله » .

وكما يجدر بالزعيم الذى برهن على «نقائه» على مر الزمن ، رفض مصدق أن ينشىء حزبًا ، وهو بعد انتخابات تميزت بقسط كبير من الحرية تبعًا للمقاييس الإيرانية المعهودة ، دخل المجلس النيابى نائبًا عن مدينة طهران . وكان برنامجه يدعو إلى تبنى نوع من «التوازن السلبى» بضرب البريطانيين بالروس حينًا ، وأحيانًا عبر التطلع إلى الحصول على عون من طرف ثالث – كألمانيا ، أو فرنسا أو الولايات المتحدة الأمريكية – وهو نادى بتحويل الإشراف على الجيش من الشاه إلى مجلس الوزراء المسئول أمام المجلس النيابى ، وزعم يومها أنها الطريقة الوحيدة التى تحول دون عودة دكتاتورية رضا شاه . وفى النهاية دعا مصدق إلى إصلاح النظام الانتخابى ، بحيث لا يعود بإمكان الإقطاعيين ورسميى الأقاليم الاكتظاظ داخل البرلمان .

فى الوقت الذى كان فيه مصدق يضع ذلك البرنامج ، كانت واحدة من بين القوى المحسوبة باعتبارها أطرافًا ثالثة ، هى الولايات المتحدة الأمريكية ترى نفسها وسط مزاج ساذج وعابق بالأمل فى الوقت نفسه قادرة على التحرك من أجل ضمان «التوازن السلبى» الذى كان مصدق يدافع عنه . ففى عام ١٩٤٣ اجتمع تشرشل ، وستالين وروزفلت فى طهران من أجل التداول فى مسائل التحالف ورسم الصورة التى سيكون عليها العالم بعد الحرب . غير أن روزفلت – الذى كان قد سبق له أن اهتم بإيران (كما أخبر عيسى صديق) اهتمامًا غامضًا عبر أقارب له من مثل آمورى – بدأ

هذه المرة يهتم شخصيًا بمستقبل إيران (فى عام ١٩٤٣ بعث عيسى صديق بمذكرة إلى روزفلت يذكره فيها بلقائهما السابق ، غير أن روزفلت لم يستقبله هذه المرة) . وبناء على طلب روزفلت ، وضع آرثر ميلسباف - وهو أمريكى كان ذا خبرة سابقة فى التعامل مع الحكومة العراقية كمستشار - برنامجًا ، يعبر فيه روزفلت وهارى هوبكنز ، مبعوثة الخاص ، عن «أن إيران هى (أو يمكن جعلها) نوعًا من العيادة - مركز تجارب - لسياسات الرئيس الأمريكى لما بعد الحرب - ضمن إطار أهدافه الرامية إلى تثبيت الاستقرار والتطوير فى المناطق الطرفية» ، وفسر البرنامج كيف أن هذا كله يمكن عمله فى إيران «بتكلفة ضئيلة ، من لدن الولايات المتحدة ، لا تحملها الكثير من الأعباء» . أما الجنرال باتريك هارلى ، موفد روزفلت إلى الشرق الأوسط ، فقد أخبر الرئيس بأن إيران بإمكانها أن تتطور لتكون «ذات حكم ذاتى ، واقتصاد حر» . يومها أرسل روزفلت رسالة هارلى إلى وزير الخارجية الأمريكية وعليها الملاحظة التالية : «لقد أغرتنى فكرة استخدام إيران نموذجا لما يمكننا أن نفعله ضمن إطار سياسة أمريكية غير أنانية . ولست أعتقد أن بإمكاننا أن نجد بلداً أكثر صعوبة من إيران ، لهذه التجربة» ، بلد ، كان يرى أنه خاضع لسيطرة «أسوأ نوع من أنواع الإقطاع» . كان روزفلت يشعر بأن الولايات المتحدة - وحدها - هى القادرة على توفير العون الذى من شأنه أن يغير كل ذلك ويحمى إيران من بريطانيا والاتحاد السوفيتى على حد سواء .

بعد ذلك بفترة كان مصدق فى طريقه إلى الولايات المتحدة تطلعًا للحصول على عون أكبر حجمًا وأهمية من مجرد مستشارين تقنيين يرسلون بأعداد ضئيلة . كان مصدق يريد من الأمريكيين دعمًا دبلوماسيًا فى مواجهة البريطانيين .

وفى الثانى من كانون الأول ١٩٤٤ قدم مصدق إلى المجلس النيابى مشروع قانون يمنع على الحكومة حتى من أن تناقش مسألة تقديم أية تنازلات نفطية للأجانب ، وتسمح للحكومة نفسها بأن تبيع النفط (حتى مع تنازلات) شرط أن يظل المجلس النيابى على علم بكل صغيرة وكبيرة فى ذلك الشأن . يومها وافق البرلمان بأغلبية كبيرة

على المشروع . والحال أن مصدق – العدو العنيف لكل أنواع الاستلام ، وللوجود غير الضرورى للخبراء الأجانب ، وللقوانين الأجنبية شديدة الكلفة بالنسبة إلى إيران ، الرجل الذى كان يضع يده على النبض الضريبى لإيران منذ كان مراهقًا – كان يعرف أين تكمن الثروة الحقيقية التى يمكنها أن تغير إيران حقًا : فى النفط .

إن الأحداث التى حملت مصدق من عام ١٩٤٤ إلى انتخابه رئيسًا للحكومة الإيرانية ، فى عام ١٩٥١ ، وبقائه فى هذا المنصب من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٥٣ ، تعتبر جزءًا من تاريخ العالم بقدر ما هى جزء من تاريخ إيران . والحال أن صوره التى راحت تنتشر خلال عامى ترؤسه للحكومة ، فى شرائط الأخبار وعلى الصفحات الأولى من الصحف ، جعلته خلال تلك المرحلة واحداً من أشهر زعماء العالم الثالث . ومن المؤكد أن شهرته كانت قائمة على ما كان ينجزه بالفعل ، فهو عبر تأميمه للنفط الإيرانى ، الذى كان حتى ذلك الحين يخضع كليًا للهيمنة الإنجليزية ، أصبح واحداً من أوائل زعماء العالم الثالث الذين طالبوا باستعادة الثروة الوطنية ، دون أن ينالوا على ذلك عقابًا شديدًا كما صار يحدث بعد ذلك ، وكان كذلك أول قائد شرق أوسطى يكسب لنفسه جمهورًا كبيرًا تابعًا له ، عبر استخدامه جهاز الراديو ؛ حيث إن عشرات الألوف بل أحيانًا مئات الألوف من الإيرانيين كانوا ينطلقون صاخبين فى الشوارع حين يدعوهم إلى ذلك ، إلى درجة أن جمال عبد الناصر – سواء أكان ذلك فى تأميمه لقناة السويس أو فى استخدامه الراديو – كان تلميذاً لمصدق .

ثم إن شهرة مصدق كانت تقوم – فعلاً – على الكيفية التى كان بها ينجز أهدافه بقدر ما كانت تقوم على نوعية تلك الأهداف . فالحال أن الأساليب الرهيفة التى كان يستخدمها ذلك الأرستقراطى ممشوق القامة ، بارز الأسنان ، ذو العينين البنيتين والابتسامة الدافئة كانت تسحر الإيرانيين بقدر ما كانت تشعر الغربيين بالدونية تجاهه ، كان لا يكف عن الشكوى عن اعتلال صحته ، ويفضل مناقشة القضايا ، بما فى ذلك المفاوضات مع الوزراء الأجانب وهو لابس بيجامته الرمادية إلى جانب سريره الحديدى البسيط . وكان لا يجد حرجًا فى الانتحاب علنًا إذا استثير استثارة عميقة . كما كان

يصاب بحالات إغماء . وكان في الوقت نفسه من القوة بحيث اقتلع ذات مرة يد كرسيه في المجلس النيابي حين عنف به الخطاب فـأراد الحصول على ما يلوح به بيده في وجه خصم من خصومه . وكان يصور نشاطه السياسي على أنه انتصار متواصل لإرادته وشعوره الوطني (وربما ، بالتالي ، لإرادة الأمة ونزعتها التحررية) على الوهن الدستوري الذي يعيشه البلد . ونذكر هنا كيف أنه في واحد من الخطابات التي ألقاها أمام مجلس النواب يوم كان رئيساً للحكومة ، تحدث عن حادث عاشه في شبابه ، حين ربط شخص ما - بشكل تشنيعي - بين اسم مصدق وأسماء مجموعة من نواب اتهموا بشراء الأصوات خلال الحملة الانتخابية : «لقد أقلقتني تلك الأخبار إلى درجة أنني سقطت صريع الحمى . يومها قالت لي أمي التي أتت لتراني بعد أن أخبرت بسبب مرضي أنه يجدر بي - أنا الذي أفتقر إلى أية مقاومة - أن أتناول الدواء وأتوقف كلياً عن العمل السياسي إن ظللت على هذا الوهن . لقد قالت لي : عليك أن تعرف أن بروز المرء في المجتمع وسمعته الحسنة ، ترتبطان بالمصاعب التي هو على استعداد لتحملها في سبيل الشعب » .

أمام ما فعله مصدق غضب الإنجليز وارتبك الأمريكون . ونقرأ ما كتبه هارولد ماكميلان في يومياته ، بعد فترة يسيرة من انتشار أنباء تأميم النفط الإيراني ، في يومياتي : « أنا لا أستسيغ الأنباء الآتية من بلاد فارس ، وكذلك لا أستسيغ الموقف الأمريكي غير الودي تجاهنا . إن أتشيسون يدعو بريطانيا وفارس إلى الحفاظ على هدوئهما ، كما كنا بلدين بلقانيين نستمع في عام ١٩١١ إلى مواعظ السير أدوارد غراي» - وهو كلام يضيف إليه في يومياته : «وفي تلك الأثناء كان الدكتور مصدق يزهو ويتبختر مثل مجنون » . وكان ذلك - على الأرجح - ضربة كبيرة موجهة ضد الاقتصاد البريطاني ، المعتمد إلى حد كبير على النفط الإيراني ، لكنه كان في الوقت نفسه ضربة سياسية كبيرة أدت إلى تداعي المواقع البريطانية في شتى أنحاء العالم .

في تلك الفترة ، كان انطوني إيدن - رئيس ماكميلان - أكثر تفهماً . فإيدن كان قد درس اللغة الفارسية في أوكسفورد ، حيث قرأ أشعار حافظ (الشيرازي) «بمتعة

هائلة» ، بعد أن كان قد اشتغل بالقضايا اللغوية المتعلقة باللغة الإيرانية القديمة والوسيطة . بيد أن التعاطف لم يخف جدية ما فعلته إيران تجاه بريطانيا : «فالآن – وكنتيجة لما يحدث فى إيران – ها هى مصر قد بدأت تغلى ... ولقد كان هذا أكثر الآفاق التى توقعتها منذ وصولى إلى وزارة الخارجية (فى عام ١٩٥١) تجهمًا . لقد أخرجنا من إيران ، وكنا قد فقدنا (مصفاة النفط البريطانية فى المدينة الإيرانية) عبادان ، واهتزت هيبتنا فى طول منطقة الشرق الأوسط وعرضها . أما ما حدث فى مصر فإنه ينذر بانتفاضات مقبلة» . والحال أن نظرة أيدن القائلة بأن ذلك إنما هو بداية النهاية للوجود البريطانى فى الشرق الأوسط ، كانت نظرة يشاطره إياها حزب العمال . وهذا ما عبر عنه هربرت موريسون – وزير الخارجية فى حكومة آتلى – حين قال عن التأميم « إنه كان مثالاً مدمرًا ، لأساليب الدبلوماسية الحديثة ، أو لفقدانها ، وجاء تأميم قناة السويس تاليًا له ، فى تحد سافر لكل المعاهدات» .

والآن بات بإماكن الأمريكيين أن يروا كيف أن «مختبرهم» المختار الذى كان يفترض به – بعد ١٥ أو ٢٠ عامًا من المعالجة وبأقل قدر ممكن من الكلفة – «أن ينتزع من وسط أسوأ أنواع الإقطاعيات» للتحول إلى بلد سليم مجهز بوسائل الاستخبارات ، وشتى أنواع الإدارة الحديثة ، وضروب المؤسسات «التقدمية» ، راح بدلاً من ذلك يطالب بالحصول الفورى على ما يحقق له ثروة ، ولو أدى ذلك إلى الصدام الصراعى مع أقرب حليف لأميركا . عند ذلك أرسل ترومان افريل هاريمان إلى إيران . فى البداية بدا على هاريمان وكأنه قادر على تحقيق تقدم بفضل لجوئه إلى الأساليب الأمريكية الكلاسيكية المتضمنة الدفاع عن النوايا الحسنة وتقديم عون أمريكى متزايد . ولكن تصلب الطرفين أحبط الأمريكيين بسرعة ، وهم تنبهوا فى الوقت نفسه ، للقوة المتزايدة للحزب الشيوعى الإيرانى ، الذى كان يتصرف بوصفه حليفًا لمصدق .

فى آب (أغسطس) ١٩٥٣ ، هرب الشاه من إيران ، بعد محاولة فاشلة قام بها لاستبدال رئيس حكومة آخر بمصدق . البعض صدمه رحيل الشاه ، لكن الآخرين كانوا قد صدموا أكثر حين كان قد عمد قبل ذلك بشهر ، إلى تجاوز المجلس والحصول

على موافقة الشعب على حل ذلك المجلس عبر استفتاء شعبى ، صحيح أن الاستفتاء كان تكتيكًا غريبًا فى ذلك الوضع الدستورى طويل الأمد ، لكنه كان تكتيكًا لا يتناقض أبدًا مع فهم مصدق لنزعة الشعبوية التجريبية التى كانت هى من جعل التجربة الدستورية ممكنة . كان مصدق قد أوضح رؤيته للموقف أمام المجلس يوم ١٢ أبريل (نيسان) ١٩٥٢ على النحو التالى :

«من بين أساتذتى فى سويسرا كان هناك أستاذ اعتاد أن يقسم الأمم – فى المجال التعليمى – إلى ثلاث فئات : المتعلمة ، والجاهلة ، والتافهة . كان ذلك الأستاذ يستخدم مفرد «متعلمة» لوصف الأمة التى يمكنها أن تفرق بين الصالح والطالح ، ويكون لديها من قوة الإرادة ما يمكنها من تحمل مسئولية التفريق بينهما . أما «الجاهلة» فكانت بالنسبة له الأمة التى يمكن بكل سهولة للأفراد والأمم الأخرى أن يسيئوا التعامل معها . وأخيرًا ، كان الأستاذ يستخدم صفة «تافهة» للأمة التى تمتلك القدرة على التمييز ، لكنها تفتقر إلى قوة الإرادة التى تمكنها من استخدام تلك القدرة . عند بداية توطيد الحياة الدستورية ، كان ثمة فئة من ذوى الإرادة الحسنة تقود الأمة فى اتجاه يعتقدونه لصالحها ؛ وكنتيجة لذلك تمت إزالة الطغيان كما تم تبنى النظام الدستورى ، وخلال ولاية المجلس الثالث – حين عدت من سويسرا بعد تخرجى – وجدت فى البلد أفضل مثال على فرضيات الأستاذ : فالناس هنا لم يكن ينقصهم شىء لتدبير أمورهم بأنفسهم ، ومنع الآخرين من الاستئثار بها ، بيد أن قوة الإرادة كانت تنقصهم . لكن قبل انتخابات المجلس السادس ، بات من الجلى لى ، حين دعوت مواطنى الأعزاء إلى تقديم التماس إلى البلاط الشاهنشاهى ، إن الشعب يمتلك قدرة ممتازة على التمييز . وانطلاقا من هذه المقدمات بات بإمكانى أن أفترض أنكم إنما انتخبتم من قبل شعب يميز بين الصالح والطالح ، وأنكم إنما تمثلون أمة لم يعد فى إمكان أحد أن يتحداها . وبالنتيجة بات بإمكانكم أن تدركوا بأنفسكم العقبات ، وتمتلكون – بكل يسر – الوسائل التى تمكنكم من حلها » .

وعلى أى حال ، اعتبر الإنجليز أنه بعد حصول الاستفتاء ، وبعد رحيل الشاه ، وبعد تظاهرة القوة التى قام بها الحزب الشيوعى الإيرانى ، فإن الظرف ملائم للقيام

بانقلاب عسكرى ضد مصدق ؛ وكانوا فى الوقت نفسه مسرورين لقدرتهم على الاتكال فى ذلك على الأمريكيين . فالانقلابات العسكرية كانت باهظة التكلفة ، فإذا ما حدث لهذا الانقلاب أن أخفق ، كان من الأفضل كذلك أن يقع اللوم كله على الأمريكيين (فربما كان مفيداً لهم أيضاً أن يتعلموا من ذلك أن الاختبارات ليست يسيرة التنظيم كما يتصور هؤلاء القادمون الجدد) .

كان الانقلاب سريع النجاح مما فأجا مؤيديه كما فاجأ خصومه على حد سواء ولقد ساهم فى الجزء الأكبر من تنظيمه ، حفيد تيودور روزفلت : كيرميت روزفلت ، وذلك حسب ما عاد وذكره هذا الأخير نفسه (خلال أزمة النفط كان فريق المفاوضين الأمريكيين يضم هربرت هوفر الصغير ، ودوغلاس ماك آرثر الصغير .. وهناك محسوبيات فى السياسة الأمريكية أيضاً ..) . فى الثامن عشر من آب (أغسطس) ١٩٥٣ ، قام الشيوعيون بتنظيم تظاهرات صاخبة ، سارع الجيش الإيرانى إلى قمعها بالقوة ، والتعبير فى الوقت نفسه عن مساندته للشاه الهارب ، الذى شهر به الشيوعيون . ويعود غضب الجيش إلى الثقة المتزايدة للشيوعيين بأنفسهم ، وبأنهم هم وحدهم الذين يستطيعون ملء الفراغ الذى خلفه رحيل الشاه . أما صبيحة يوم ١٩ آب (أغسطس) فقد تحرك جمهور ، اشتراه رجال روزفلت من أحياء جنوب طهران مقابل ما لا يزيد عن مائة ألف دولار ، وكان جمهوراً يضم قبضايات البازار المحترفين والعاهرات ، وبعض رجال الدين الشعبيين ، إضافة للعديد من مؤيدى الشاه المخلصين . تحرك ذلك الجمهور متجهاً نحو وسط المدينة وهاجم مكتب مصدق . وعلى الفور غادر رئيس الحكومة المسن والمريض مقره عن طريق الحديقة الخلفية قافزاً من فوق سور ، وتوجه إلى حيث اختبأ . وراحت تظهر فى كل مكان دلائل تحرك موالية للأمريكيين وموالية للشاه ، أما كيرمت روزفلت فكان لا يزال يملك ٩٠٠ ألف دولار لم ينفقها بعد . بعد ذلك بأيام أعلن الأمريكيون عن تقديم هبة للحكومة الإيرانية تبلغ ٤٥ مليون دولار ووعدوا بتقديم هبات أخرى لاحقاً . كان الانقلاب ضئيل الكلفة إذن لكن الأمريكيين لم يتعلموا أبداً كيف يديرون «عيادة» بـ «كلفة ضئيلة» ولا بمجازفة ضئيلة .

بالنسبة إلى الملالى ، كانت حكاية مصدق تضع أمام أعينهم جملة من التساؤلات والإشكاليات التى لم يتمكنوا أبدًا من فهمها واستيعابها بشكل كامل أو غير ملتبس . فهم كانوا قد دافعوا عن إيران ضد الأجانب تحت اسم الدفاع عن الإسلام ضد غير المسلمين . وفى المقابل كان مصدق قد دافع عن الإسلام الشيعي ، بوصفه - بالأحرى - تراثًا وطنيًا إيرانيًا ، ولأنه جزء من مصدر فخره لكونه إيرانيًا . وكان بين آيات الله البارزين أبو القاسم كاشانى ، الذى اعتقل فى عام ١٩٤٣ بتهمة الاتصال بعملاء النازيين فى إيران ، ثم عاد وخرج فى العام ١٩٤٥ من السجن بوصفه بطلاً صغيرًا بين أقرانه من رجال الدين الذين بجلوا فيه مواقفه القوية فى معاداة الإنجليز . وواصل كاشانى بعد ذلك تبنى القضايا الشعبية ، بما فى ذلك تأميم النفط ، وتمكن خلال الفترات الفاصلة بين مرات اعتقاله ونفيه من أن يضع نفيه على رأس جمهور ضخم العدد . وكان ذلك الجمهور يضم فيما يضم «فدائيان إسلام» الذين كانوا قد أضحوا قوة كبيرة فى السياسة الإيرانية بعد اغتيالهم (للقومى الإيرانى المتشدد) كسروى . وكان كاشانى يؤيد هؤلاء ، ويغطى أعمالهم ، على الرغم من أنه لم يعترف أبدًا بصورة علنية بأية رابطة تربطه بهم . وقد تمكن من أن يحصل على العفو لواحد منهم أطلق فى آذار (مارس) ١٩٥١ الرصاص رازمارا ، وهو رئيس حكومة إيرانى وقف معارضًا تأميم النفط .

ولقد تمكن كاشانى من أن يضم أعدادًا كبيرة من الجماهير المتدينة المحافظة ، إلى «الجبهة الوطنية» وهى منظمة مظلة ، كانت تضم مؤيدى مصدق ، الذى رفض هو نفسه دائمًا أن ينضم إلى أى حزب . غير أن كاشانى ومصدق كانا متفقين فقط على ما لا يريدان . تلاعب الأجانب بمقدرات البلاد ، وسيطرتهم على ثرواتها ؛ وفى المقابل كان كاشانى مهتمًا بإعادة حكم الشريعة الإسلامية ، وبنوع من وحدة المصالح فى العالم الإسلامى ، بما فى ذلك ما كان يعتبر مصلحة المسلمين المشتركة مثل استعادة فلسطين من أيدى الصهاينة . وحين تنبه كاشانى ومصدق إلى حجم الهوة التى تفرق بينهما ، اختلفا فى العام ١٩٥٣ ، لكن كاشانى لم يتمكن من أن يسحب معه بعيدًا عن الجبهة الوطنية سوى جزء يسير من أولئك الذين كان قد ضمهم

إليها . ولقد عمد بعد ذلك هو وآية الله بهبهانى - أحد زعماء رجال الدين فى مناطق جنوب طهران الفقيرة - إلى إرسال أتباعهما ليشكلوا نواة الجمهور الذى هاجم مكتب مصدق يوم ١٩ آب (أغسطس) ١٩٥٣

غير أن موقف الملالى المجتهدين حقًا ، فى قم ، من مصدق كان أقل وضوحًا بكثير . صحيح أنهم كان يعتبرون كاشانى ضحلاً من الناحية الثقافية ، ومجرد ملاً بوسعه الترفية عن الجمهور ، لكنهم كانوا يعترفون فى الوقت نفسه بأن الملالى - كجماعة - كانوا يستفيدون من وجود عدد ضئيل من رجال الدين الناشطين سياسيًا ، مهما كانت قيمة هؤلاء الثقافية . أضف إلى هذا أن الزعيم الدينى الأعلى للشيعة فى ذلك الحين - آية الله برو جردى - كان ماهرًا حقًا فى تفادى المجابهة السياسية والمواقف العلنية المتعلقة بشئون السياسة . وانطلاقًا من المعطيات غير الواضحة المتوافرة لنا ، يبدو أن بروجردى وغيره من كبار الملالى كانوا لا يثقون بمصدق على الإطلاق . ومن المؤكد أن «الدكتور» مصدق لم يكن رجل دين وإيمان بالمعنى التقليدى ، كما أنه كان يكن احترامًا كبيرًا للتربية السياسية الغربية التى كان قد نالها . والأسوأ من هذا كله أنه قبل بدعم الشيوعيين له ، وهم الذين يعتبرون أعداء الدين . غير أن رجال الدين لم يتكلموا ضد مصدق علنًا - وبخاصة أن العديد من «طلبة» الحوزات الشبان كانوا معجبين به ، وكذلك كان حال العديد من تجار البازار ، الذين كان الدعم المالى الذى يقدمونه ، كبير الأهمية حتى بالنسبة إلى أكبر آيات الله . وقد يكون كاشانى ضحلاً ، لكنهم سرعان ما وجدوا أن أفكاره يمكن قبولها ، والوثوق بها بشكل إجمالى ، بل إن كبار آيات الله فى قم وجدوا أداة ضغط جيدة لهم فى انسحاب كاشانى الاستراتيجى من الجبهة الوطنية . أما الطلاب الشبان ، والعديد من الذين يكبرونهم سنًا ، فقد أحسوا أن مصر والجزائر قد ورثتا الدور الذى كانت إيران تؤديه باعتبارها رائدة للمقاومة التى يبديها العالم الإسلامى فى وجه الإمبريالية ، وكانت النتيجة أنهم شعروا طوال سنوات عديدة بعد سقوط مصدق بأن عبد الناصر ، والثورة الجزائرية هما اللذان يشغلان مركز القلب فى سياسات العالم .

أما موقف مصدق من الإسلام الشيعى ومن الملالى فإن الإحاطة به تبدو لنا أيسر بكثير . فمصدق كان – منذ طفولته تقريبًا – إداريًا ورجلاً مهتمًا بجعل الأمور تتحقق وتتم ، وكان كذلك وطنيًا ، أى كان يريد للأمور أن تتحقق بصورة طيبة على المستوى الوطنى ولما فيه خير الوطن . وعلم السياسة الأوروبى تبدى لناظريه قادراً على استخدام مستويات متعددة من الآليات والوسائل بهدف جعل الأمور تنجز وتتم ، بما فى ذلك آليات تعبئة الأمة عبر المؤسسات الانتخابية . وكان مصدق يرى أن تلك الآليات يجب أن تستخدم فقط حين تكون متلائمة مع الحاجات الإيرانية و «العادات الإيرانية» ، إذ فقط فى مثل هذه الحالة يمكن جعل إيران أمة قوية قادرة على أن تحافظ على سياسة «التوازن السلبى» بين الأمم القوية النهمة إلى فرض مصالحها الخاصة على إيران . وهو عبر عن ذلك فى جواب عارض فيه سؤالاً نيابيًا مؤيدًا لرضا شاه حين قال : «إنه ليتوجب على كل إنسان شريف – على قدر استطاعته – أن يدافع عن بلده على أساس مبدأين محددين ، دون أن يذعن لأية قوة فى هذا العالم : أول هذين المبدأين أن يكون مسلمًا ، والثانى أن يكون وطنيًا » .

لقد كان موقف مصدق من الملالى براغماتيًا ، بمقدار ما كان براغماتيًا موقفه من الشريعة الإسلامية . إن عليك أن تقبل صداقة الصالحين (الذين تحتاج لمساعدتهم) ، وأن تبتعد كل الابتعاد عن الطالحين . وكان مصدق قد شاهد بأم عينية فى طفولته آية الله القوى فضل الله نورى ، وهو يحرض جماهير عريضة من الناس ضد الدستور ، لأن نورى كان ينظر إلى الدستور على أنه إهانة للإسلام . فالاشتراع أمر غير ممكن طالما أن الشارع الأول كان قد حسم كل شىء . لكن مصدق شاهد أيضًا ملا من طراز حسن مدرس ، كان من المؤمنين الحقيقيين بالدستور ، وواحداً من الرجال القلائل الذين وقفوا إلى جانبه خلال مناقشات المجلس ، حين تقدم لمعارضة إلغاء ملكية القاجار لصالح ملكية أخرى . وفى نهاية الأمر قيض لمصدق أن يختبر آية الله كاشانى .

لقد كانت علاقة مصدق بالتشيع أكثر عمقًا من مجرد القبول بالمذهب الشيعي وخبرائه ، أو رفضه . ففى نهاية التحليل كانت تلك العلاقة دراما دينية حقيقية . والحال أنه خلال اليومين الأخيرين من رئاسته للحكومة كان بإمكانه أن يستخدم المذياع لطلب العون من الناس وهو ما كان قد سبق له أن فعله أكثر من مرة ، وكان من شأن مئات الألوف أن يملئوا الشوارع قاطعين الأحياء المؤيدة له لعزل الجماهير الغريبة المضادة له عن مراكز انطلاقتها فى جنوب طهران والدفاع عن قضيته . لكنه لم يفعل . وتقول الأوساط القريبة من حلقة أنصاره المركزية ، بأن مصدق - بعد يومين من الصمت وفيما كان مختبئًا مع اثنين من وزرائه بعد الانقلاب - قال له واحد من هذين الوزيرين (وكان فى الأصل استاذًا جامعيًا حائزًا على دكتوراه فرنسية) : «آه . لقد سار كل شىء على نحو سيء ، على نحو شديد السوء ! » وذلك لأن مصدق لم يكن فقط البطل المكافح رستم بن زال ، ولا القائد الملهم على ، أسد الله ، بل كان أيضًا الحسين سيد الشهداء .

وحولته الحكومة إلى المحكمة فقام - وهو العجوز المحدودب - بالدفاع عن نفسه بصخب شديد وبقدرات ذهنية تليق بأبرع المحامين وبأكثر البرلمانيين تجربة . ولقد ثبتت المحاكمة موقعه كشهيد . إذ إنه أودع السجن ، ثم وضع قيد الإقامة الجبرية فى عزبته بأحمد آباد ، وندر بعد ذلك للإيرانيين أن رأوا صوراً للرجل نفسه ، وحين رأوا مثل تلك الصورة كانت تمثل رجلاً ضعيفًا ، وصلبا فى الوقت نفسه . كان هو الرجل نفسه الذى عرفوه رئيسًا للحكومة . وهو كان قد بلغ الخامسة والثمانين من عمره فى عام ١٩٦٧ حين توفى من جراء قروح المعدة والأمعاء التى كانت قد أصابته وهو طفل . ولقد عجل من موته وهن جسده من جراء العلاج بالأشعة الذى أخضع له ، بسبب إصابته بسرطان المرىء فى المستشفى الذى أنشأتها والدته .

الفصل الخامس

نما اهتمام على هاشمى بالتصوف معه بنفس الطريقة البطيئة التى نما هو بها متحولاً من طفل إلى شاب بالغ . فى عام ١٩٥٩ كان قد بلغ السادسة عشرة من عمره وكانت قامته تميل للطول باعتدال بالنسبة إلى سنه . وكانت قد برزت فى وجهه لحية بنية غامقة قد أضحت من الطول بحيث تحتاج إلى تهذيب . وبدأ يشعر فى الوقت نفسه بأن الفهم الناضج من جانب والده للإسلام لا يأتى من الكتب وحدها ، بل كذلك من لدن تأمل يكمن فى إدراك صوفى للعالم .

بطريقة ما ، كان معظم علم أصول الدين الذى درسه على قد أعده لنوع من التدريب على طريقة التصوف . وكان قد قبل بالتعاليم التى تقول إن معرفة أمر ما لا يترتب عليها أن ذلك الأمر موجود فى انفصال داخل عقل العارف : فكاظم – الخادم فى بيت على – لا يوجد بوصفه مخلوقًا صغيرًا ، نوعًا من طيف ملتقط داخل رأس على بل بالعكس ، إذ – وكما علمته كتب الفلسفة – فى اللحظة التى ترى فيها كاظماً بعينى رأسك ، فإن فكرة كاظم تصبح هى هى عقل على أو على الأقل جزءًا من عقل على . فوجود الشىء فرع عن تصوره ، وإذا كان شخص ما (على ، مثلاً) هو ما يعرفه عن نفسه ، سيترتب على ذلك أن بإمكانه أن يعرف أموراً معينة وجدت ، لكن لم يحدث لها أن أضحت جزءًا من عقله ، أو أن وجودها الذهنى قد أضحى شيئًا مختلفًا (حيث إن التحول يتيح له ، طبعًا ، أن يعرف أموراً أخرى) . ومن هنا فإن الوصول بالفعل إلى مرتبة الكمال معناه تبديل العقل كليًا من طريقة المعرفة الكلية بكل ما هو موجود .

التصوف إذن إنما هو وسيلة لفتح الطريق أمام معرفة أمور تبدل من وجود المرء . ولكن على الرغم من الأبعاد الغيبية التى تستتبعها دراسة علم الكلام بعمق ، فإن

التصوف نفسه – بخلاف علم الكلام – كان يجابه بالكثير من المعارضة داخل مدارس قم . ومن هنا فإن طرق الصوفية – التى تقوم على أساس التكرار الجماعى لأسماء الله وصفاته ، وأحيانًا ممزوجًا مع الرقص والموسيقى – كانت مدانة من قبل كل الملالى الذين قابلهم على تقريبًا . بل إن بعض الملالى كانوا يرون أن «المعرفة الصوفية بالعالم الحقيقى » (العرفان) ، والتى كانت تبدو كأنما تنمو بشكل طبيعى انطلاقًا من بعض الأفكار اللاهوتية من الإعجاب العام بالممارسات الفنية ، كانت تشكل خطرًا ولا سيما على الطلاب . بعد كل شىء كان الملالى يقولون : إن الطلاب إذ يملؤهم الإحساس بـ «المعرفة» المباشرة التى يزعم العرفان توفيرها لهم ، ينظر إليهم على أنهم يتكلمون ويتصرفون مثل ذلك الصوفى الذى يقول : «إن الصوفى لا يمكن لشىء أن يدنسه ، وهو الذى يمكنه أن يطهر كل شىء» – بعد هذا قد يمكن للصوفى أن يشعر أنه مستغن ليس فقط عن آداب وأحكام الطهارة الفقهية ، بل كذلك عن كل ما تفرضه الشرائع على البشر .

كان على يرى الخطر ، لكنه فى اهتمامه بالزهد ، كان يستشعر على الدوام حركات القلب وهواجس النشوة الصوفية التى يتحدث عنها الشعراء الفرس . وكانت تلك الإيحاءات تراود عليًا خاصة خلال التهجد الليلى . فالآيات القرآنية التى كانت تعد بالفردوس أولئك الذين { كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴿١٧﴾ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ } (سورة الذاريات / ١٧ ، ١٨) ، كانت تدعو عليًا كما تدعو العديد من الطلاب الآخرين إلى اتباع المثال الذى كان يقدمه كبار الملالى فى الماضى والحاضر . فقد كان أقارب أولئك الرجال يقولون عنهم عنهم إنهم كانوا يمضون معظم ساعات الليل فى التهجد ، ويصومون من طلوع الشمس حتى غروبها حتى فى غير شهر رمضان . وبالنسبة للعديد من الزعماء الدينيين ، كانت أفعال التقوى تلك شخصية وحميمة (وفى بعض الأحيان كانت تقابل بالتشكك من جانب الملالى الآخرين) .

لم يكن يخالج عقل على شك فى الصلوات الليلية التى كان يقوم بها آية الله مرعشى . وكان مرعشى مرجعًا ، ولقب المرجع هو لقب يناله الملا الذى يحصل على

قبول عدد معين من الملالى وغيرهم له ، بوصفه نموذجًا يحتذى ، ومرجعًا للتقليد . وكان الأتباع يحتذون المرجع ، لأن العلم الذى يكون هذا المرجع قد حصله ، يمكنه من إعطاء آراء حاسمة (فتاوى) حول المسائل المختلف عليها ، المسائل التى يكون الرجال الأقل علمًا قد نصحوا بألا يتبعوا فيها آراءهم الخاصة . لكن عليًا كان يعلم أن أتباع مرعشى لا يقدرون «مرجعهم» فقط لكونه قدوة فى العلم والاجتهاد ، بل أيضًا لكونه رجل نبل حقيقى . فمرعشى كان سيدًا ينتمى إلى عائلة أمراء ، كان يتسم بكرم وأريحية الرجل الذى يحس إحساسًا واعيًا بنبل أصله . كان رجلاً وسيمًا ، قصير القامة ، له لحية بيضاء كثة ، أما ملابسه فقد بدت دائمًا غير أنيقة أو مرتبة . بيد أن الأسوأ كانت عمامته ، التى ظهرت دائما وكأنها قد ضغطت و«جعلكت» بعد أن تزحزحت عن أم رأس صاحبها أثناء سيره كيفما اتفق فى أزمة المدينة المضيقة . وكان مرعشى فى الوقت نفسه شخصًا تسره ممازحة الآخرين بما يزعجهم قليلاً .

عندما توجه على - للمرة الأولى - إلى المزار ، قبل الشروق بساعتين لكى يؤدى صلوات النوافل ، وجد مرعشى قد وصل إلى المكان قبله ، ينحنى على عصاه ، منتظرًا أن يفتح الباب ، ومحاولاً فى الوقت نفسه أن يضايق الملالى الآخرين الواصلين . بعد ذلك حين وصل إلى المكان ملا يلقب بـ «الحاج عمو» وتقوم شهرته على المتحف الخاص الذى أقامه فى مدخل فناء منزله ، ويضم شتى أنواع الورود الصناعية ، وقرون الوعل ، اكتست ملامح مرعشى بالوقار الشديد وقال : «إننى آمل لك ولعائلتك ولكل الغزلان ووعول الجبال المحترمين ، الخير والعافية» . ولقد كان ذلك الكلام مناسبة أطلقت سلسلة من الدعابات ، التى شارك فيها حتى الحاج عمو ، الذى بدا عليه أنه يستسيغ ذلك النوع من الفكاهة .

حين فتح خادمًا المزار الأبواب ، وأضاءا أنوار الفناء ، سار مرعشى وسار الجميع وراءه ، أولاً نحو الضريح ، ثم نحو الغرف المجاورة فى المقام . وفيما كان مرعشى يقرأ القرآن فى الصلاة كان يبدو عليه وكأنه ينتحب ، وهو ما كان ينص عليه (باب الصلاة فى كتب الفقه) ، ودامت صلاته أطول من أية صلاة أخرى ، لأنه شاء هذه المرة أن يحذو الإمام الرابع (زين العابدين) ، سبط النبى ، الذى كان يطيل صلاته ،

لكى يطلب «المغفرة» له وللمسلمين ثلاثمائة مرة ، خلال الشهور التى سبقت انضمام على إلى الملا مرعشى فى المزار ، كان يتلو تلك الصلوات فى بيته ساعتين قبل الفجر . ولئن كان قد سره دائمًا أن يؤدى تلك الصلاة ، فإن أداءه لها فى بيته كان غالبًا ما يبدو جافًا ، ومضطربًا بفعل حاجته لكى يحصى على مسبحته الدعاء والتسبيحات التى كان عليه أن يكررها ثلاث مرات أو سبع مرات ، أو حتى ثلاثمائة مرة كما فى حالة طلب «المغفرة» !

هذه المرة كان الأمر مختلفًا . كانت أصابعه تواصل العد ، فى الوقت الذى كان فيه لسانه يكرر كل تسبيحة بإحساس جديد فى كل مرة . كان الأمر كما لو أنه ينزع – عن كل كلمة أو جملة يكررها – قشرتها الخارجية ليصل إلى أقرب ما يكون من حقيقتها عند كل تكرار . وربما كان وراء هذا قربه من ضريح فاطمة ، ومن المؤكد أن ما كان يحركه جزئيًا إنما هو المثال الذى يقدمه له مرعشى الذى كان ينتحب وجبهته مائلة ناحية الأرض . وحين تبدى ضوء الفجر جليًا ، أخيرًا فى الأفق ، وراح شخص ما يؤذن عبر مكبر الصوت داعيًا إلى الصلاة ، وصل النور والصوت إلى على وكأنهما هما أيضًا قد تعريًا وصولاً إلى معناهما الخفى والجوهرى . كانا شيئين أليفين جدًا وجديدين إلى أبعد حدود الجدة ، كانا أكثر جدة فى وضوح معناهما ، ولا يمكن أن يكونا عتيقين جدًا .

بعد فترة يسيرة من الصلاة مع مرعشى ، سأل على والده إن كان بوسعه أن يدرس التصرف مع «مرشد» ، وهو اللقب الذى كان يطلق على أستاذ مادة التصوف . فاستجاب والده لرغبته ونصح له بالدراسة على شخص كان معروفًا بتدريسه المنتظم للنصوص المعنية ، لكن لم يكن قد سبق له أن درس عليًا . توجه على إلى منزل الأستاذ يوم الجمعة – أى فى يوم الراحة الأسبوعية – فى ساعة كان الوالد هو الذى اقترحها . وللمرة الأولى وجد البيت أكثر من متواضع ، بل بائسًا تقريبًا ، لكنه كان نظيفًا ومعتنى به . وحين دخل على غرفة الاستقبال فى منزل الأستاذ ، تعرف على هذا الأخير من النظرة الأولى لأنه كان قد سبق له أن لمحه فى المدرسة ، كان سيدًا متوسط

القامة ، يضع على عينيه – على الدوام – نظارات سوداء سميكة ، غير أنه لم يكن – على أي حال – من أولئك الأشخاص الذين يمكن تذكرهم بسهولة . على أرض الغرفة مددت سجادة نمطية فرشت من حولها وسائد غطيت بأغطية نظيفة ، وذلك بدلاً من الفرش الفاخرة التى كان واضحاً أن الأستاذ ليس قادراً على امتلاكها . ما أن دخل على حتى طرح عليه الأستاذ عدداً من الأسئلة البسيطة : كيف ترى الناس ؟ كيف تنظر إلى الأئمة ؟ كيف تحس بالله عز وجل ؟ وشعر على أن في الجو ما يشجعه على الكلام ، أما الأستاذ فإنه – عبر العديد من هزات الرأس ، وبعض الكلمات – أعطى انطباعًا بأنه مرتاح للإصغاء إليه .

بعد أن أجاب على على الأسئلة طوال ما يقرب من ساعة ونصف الساعة ، أمسك الأستاذ بنسخة من القرآن وفتحه على صفحة معينة لكي يتلو بعض الآيات قبل أن يقبل عليًا تلميذًا له . وقرأ أول سورة طالعت يمينه ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ (سورة يوسف /٣٩) ، ثم نظر خارج الصفحات وتابع الآية الثانية ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (سورة يوسف /٤٠) . وكان على يعرف أن تلك هي الكلمات التى قالها النبى يوسف لزميليه فى السجن فى مصر ، وأدرك أنه الآن على الرحب والسعة كتلميذ للأستاذ بعد هذه البشرى التى تجلت عبر الحديث عن وحدانية الله التى تسمو على اختلاف أوثان ابتدعها البشر لأوهام ومصالح عبارة ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾ (سورة يوسف / ٤٠) .

وضع الأستاذ نسخته من القرآن فى جيب قفطانه الداخلى وبدأ يتكلم قائلاً : «إن أساس العرفان يقوم على ضرورة أن تنظر إلى كل إنسان باعتباره أمارة على وجود الله . صل صلوات الليل وفى كل مرة تسجد فيها وأنت فى صلاتك ، ابق ساجداً حتى تسأل الله أن يهبك الفيوض الروحانية التى تنشدها . وإياك أن تنام بعد منتصف الليل ، فى ليالى الخميس . فى تلك الليالى يمكنك فقط أن تنام بعد صلاة الفجر . وطوال الأربعين يومًا التالية قل لنفسك وردد باستمرار أن لا حول ولا قوة إلا بالله . إن كل شيء ، على الإطلاق رأيته أو سوف تراه هو خواء ، سواء ، لاصفة له إلا عرض الوجود ،

أما الوجود الحقيقى فهو الله . وحين تصل إلى الله باعتباره الوجود الحقيقى الخالص ، ستصل إلى احترام كل وجود بمقدار ما تحترم الله ، وعند ذلك تعشق كل وجود بمقدار ما تعشق الله . كن نبيهًا على الدوام ، وتهجد لله ، تهجد ، تهجد ، وراقب الله ! » .

أدرك على ذات لحظة أنه يفترض به أن يبارح المكان ، فوقف وانحنى بكل تبجيل واضعًا يده على صدره ، ثم التقط حذاءه من قرب الباب . فعل ما قيل له أن يفعل وطفق يردد : « لا حول ولا قوة إلا بالله » فى كل لحظة كان يقظًا فيها ، إلا حين كان يحضر دروسه ، أو كان فى مكان عام . وفى الواقع ، رأى أنه من دون أن يربك نفسه ، كان فى إمكانه أن يردد تلك العبارة داخل أفكاره حتى حين كان يدرس . فى البداية شعر أن من شأن الناس أن يلاحظوا التغير الذى طرأ عليه ويقولوا شيئا ما حوله . وكان رفاقه الطلبة يستمتعون بمضايقته ، منذ الأيام البعيدة التى كان يخدمهم فيها كدليل محلى لهم . وقبل شهور قليلة من اهتمام بالتصوف ، حين أصابته ضربة برد فى ظهره واضطر لولوج الصف منحنى القامة ، وإلى استخدام عصا ليتمكن من المشى ، صرخ به واحد من رفاقه : «على ، لك خالص تهانينا ؛ لقد أصبحت آية الله » وهو ما أضحك عليًا كثيرًا ، لكنه أتعبه بالتالى لأن الضحك جعله يهتز بشدة ، بيد أن أحدًا لا يسأله عما إذا كان يدرس التصوف ، ولم يتنبه أحد إلى أنه قد أضحى أكثر تفكيرًا ، أو حتى سرحانًا ، وكان كل هذا جيدًا على أى حال ، لأنه لم يكن من المفروض به أن يخبر أيًا كان بأنه يدرس التصوف . ويبقى أنه بدا خائب المسعى بعض الشىء لأن أحدًا لم يدرك – من مظهره الخارجى – حدوث أى تغير لديه .

حين زار على مدرس «العرفان» يوم الجمعة التالى ، بدأ الأستاذ الدرس بإنشاد قصيدة صوفية . وكان يعكف لحظات على مناقشة معنى القصيدة ، وفى أحيان أخرى كان يكتفى بتكرار بيت منها أو كلمة واحدة بعد وقفة . وهكذا خلال يوم الجمعة ذاك ، وكذلك طوال أيام الجمعة التالية ، كان الأستاذ قد أتى على قصيدة مولانا جلال الدين (الرومى) الشهيرة كاملة :

"إننى أموت كمعدن ، وأتحول إلى نبات
أموت كنبات وأنبزغ كحيوان
أموت كحيوان وأكون إنسانًا
لماذا يتعين على أن أخاف ؟ متى ينقضى الموت ؟
إن على بعد ذلك أن أموت كإنسان لكى أسمو
مع الملائكة الأطهار ؛ ولكن يتعين على حتى
أن أتحول عن الملائكية {وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ} (سورة الرحمن / ٢٧)
وحين أكون قد ضحيت بروحى الملائكية
سأتحول إلى ما لم يتصوره أى عقل أبدًا
أواه ، دعنى لا أكون أبداً ؛ لأن اللاوجود
يصرخ بصوت كالنفير « إنا إليه راجعون ...»

بعد كل جلسة ودرس ، كان الأستاذ يعيد الآيتين القرآنيتين اللتين وردتا فى القصيدة على سبيل التضمين ، مرات عدة ، ثم يغرق لدقائق فى صمت عميق . فى تلك اللحظات كان على يشعر برغبة عارمة فى الكلام ، وعلى الأقل ، أن يكرر تلك العبارات بنفسه ، أو أن يقول بصوت عال تلك العبارة التى كان يقولها لنفسه بناء على تعاليم أستاذه . وبعد صمت ، أخذ الأستاذ يردد العبارة المخصصة لعلى ، ببطء ثلاث مرات . أما على ، فقد أحس براحة كبيرة حين تمكن أخيراً من الانضام إلى أستاذه ومن ترديد الجملة معه ثلاث مرات . وفى النهاية أنهى الأستاذ الجلسة قائلاً : «تنبه تنبه ! وسترى النور أخيراً» .

كان على يعرف أن رؤية النور تعتبر جزءاً أساسيًا من التدريب على « العرفان» وكان يعرف أيضًا أنه حتى الآن لم ير شيئًا ، حتى ولو كان قد أحس بالنور إحساسًا

كبيرًا . وخلال اللقاء الأخير قبل انقضاء الأربعين يومًا ، قال له الأستاذ: «خلال الأربعين يومًا التالية سوف تردد بينك وبين نفسك : يا هو ، يا هو الذى هو ، يا هو الذى لا يكون شيئًا آخر إلا هو » وأدرك على أن هذه العبارة تشدد على أن أى ذات ، وأى شيء يمكن التوجه بالكلام إليه كفرد ، ليس فى نهاية الأمر إلاه – أى الله . ومع هذا ، فقد عاد إلى بيته محبطًا بعض الشيء بسبب إصغائه إلى شيء بدا له كبير الشبه بغناء ورقص الصوفيين الدراويش الذين يكرههم أساتذته من رجال الدين . والحقيقة أنه كان من الإحباط بحيث نسى أن يردد العبارة القديمة « لا حول ولا قوة ...» طوال نصف يوم تقريبًا .

أفاق على فى اليوم الحادى والأربعين ، قبل الفجر بساعتين . توضأ فى الحوض القائم وسط الحديقة المنزلية ، ثم توجه ليؤدى نوافله الليلية تحت شجرة توت صغيرة . وشعر بتجدد اهتمامه بما يفعل لأنه كان يعلم أنه منذ هذه اللحظة بات يتوجب عليه أن يوجه كل اهتمامه لعبارة « يا هو ، يا هو ، الذى هو . يا هو الذى لا يكون شيئًا آخر إلا هو» . وبدأ على بترديد العبارة .. وفجأة حدث ما لم يكن يتوقعه : رأى النور . لم يكن نورًا ينبثق ببطء كما هو حال نور الفجر ، ولم يكن نورًا معزولاً مثل نور القمر أو نور مصباح . كان نورًا يغمر المكان كله ، فى الحقيقة ، كان ذلك النور كل شيء . انغمر الحوض بالنور ، وأضاءت الحديقة كلها ، وأشرقت السماء ، وبدت الأقواس والجدران حول الحديقة وكأنها صنعت كلها من نور خالص . ونظر على إلى أعلى فى اتجاه شجرة التوت ، فإذا بجذعها وأغصانها وبراعمها وأوراقها وثمارها تصبح كلها نورًا فى نور . وسرعان ما تنبه على إلى أنه بما أن كل الأشياء قد تحولت إلى نور ، فإن المسافة بينها بدا من غير الممكن الحكم عليها انطلاقًا من وجود أى ظل كان . كان كل شيء يبرق تميزًا بذاته . ثم اكتشف على أن النور أشرق فى داخله ، ولم يعد فى وسعه أن يحكم على المسافة التى تفصله عن بقية الأشياء .

ببطء شديد ، حل فجر أحمر اللون ليغمر المكان بديلاً عن الضوء الساطع الذى كان يغمره ، وعاد الضياء الاعتيادى الذى يعطى الأشياء ظلالها ومسافاتها ليحل محل

النور الداخلى الذى كان على قد استشعر وجوده . غير أن تجربة النور الساطع ظلت طوال ذلك اليوم تهز جسد على هزًا كنبض حيوى وطنين خفى . وشعر على بكل وضوح – وبأوضح مما شعر فى أى وقت سابق – بأنه لا يرغب أبدًا فى التحدث عن تجربته إلى الآخرين . إن تلك التجربة ستفيض فيضًا واصلة إلى الآخرين ، سوف تطهر المكان حول كل شيء يراه ، ولسوف يفهم ما أحس به ، ليس البشر وحدهم ، بل كذلك الأشياء كلها تبعًا لقدرتها على الفهم . وفيما كان على يهبط الممر خارجًا من بيته ، رأى الجدران شاحبة البياض ، شاخصة على الجانبين وكأنها «أمارات على وجود الله» تمامًا كما كان هو نفسه « أمارة على وجود الله » . فى الكينونة الداخلية للجدران كانت ثمة رسالة ، بل وربما رسائل عديدة ، كتبتها يد بصعوبة ، ولكنها صعوبة لا تحول دون فهمها ، وفهم ما فيها من أعمق المعانى وأجلها . وفيما راح على يحاول قراءة رسالة الجدران ، شعر وكأن تلك الجدران تحاول أن تقرأ الرسالة المنبثة فيه ، وخامره إحساس بفرح طاغ حين صار شبه متيقن من أن كل تلك الإشارات إنما هى رسالة واحدة .

يوم الجمعة التالى أصغى الأستاذ إلى أخبار النور باهتمام شديد ، ولكن من دون أى تعليق . وراح يقرأ قصائد من حافظ كما من مولانا ، وفوجيء على بعض الشيء ، لقد أحب على حافظًا على الدوام ناظرًا إليه باعتباره أكبر شاعر فارسى ، لكن حافظًا كان يبدو له بوصفه نموذج الشاعر الصوفى المجذوب ونصف البدائى . فقد كان فى حديثه عن الخمر وعن الجمال البشرى من الدفء والحميمية ما يبعده عن أن يكون محض مجاز . فحين يقول حافظ : «لطخ سجادة صلاتك بالخمر ، إن طلب منك العجوز الزرادشتى ذلك » من الواضح أن ذلك يعنى بكل وضوح أن المهم هو الإيمان الداخلى ، وأن العجوز المشار إليه إنما هو أستاذ عرفان وليس زرادشتيًا بالمعنى المعتاد الذى قد يطرأ على بال المتعبد الملتهب . غير أن حافظًا لم يبد عليه أبدًا أنه تمكن من العثور على الكلمات الملائمة لمدح الشيوخ ، حراس الدين الحقيقيين .

خلال الأسبوع التالى ، راح النور يظهر عند كل صباح تقريبًا ، غير أن عليًا لم يشعر أبدًا أنه قد غدر به حين كان النور يستنكف عن الظهور ، كان واثقًا على الدوام من وجود النور داخله ، وكان شهر محرم قد بدأ ، والأيام العشرة الأولى من ذلك الشهر تكرس عادة لاستعادة حكاية الأيام العشرة الرهيبة التى انصرف فيها الإمام الحسين إلى الدفاع عن عائلته وأصحابه فى صحراء كربلاء «برية الألم والشؤم» فى العراق . غير أن عليًا كان فى ذلك العام فى حالة تأمل ، دفعته إلى تفادى المشاركة فى المشاهد الدينية التى تنظم لتلك الغاية ، وكذلك تفادى الاشتراك فى عروض التعزية التى يقوم بها رجال يحملون الرايات ، وتشارك فيها مجموعات صغيرة من رجال يضربون أنفسهم بالسلاسل . ولكن فى اليوم العاشر - يوم ذكرى استشهاد الحسين - توجه على لتأدية صلاة الظهر فى «الفيضية» ، وبعد ذلك ارتقى الدرجات التى تؤدى من داخل المدرسة إلى المزار . وفى فناء المزار كان المشهد الذى يصور استشهاد الحسين على أشده ، أما على فقد توجه إلى الفناء ، يحدوه حنين شخص يزرو مدرسة طفولته .

كان المشهد قد وصل إلى حيث انتهى الحسين من توديع كل واحد من أقربائه ، الذين سوف يقتل كل منهم تباعًا على يد العدو الذى يحاصرهم ، بعد ترك الحسين مباشرة أو حتى وهو يعانقه ، الآن يقف الحسين وحيدًا وقد أثخنته جراح السهام ، لكى أى سيف أو رمح لم يتمكن بعد من الوصول إليه ، لأن أعداءه كانوا يخشون شجاعته وبأسه ومهارته فى استخدام السلاح ، إضافة إلى هيبتهم أمام قداسته بوصفه السبط الأخير الباقى على قيد الحياة من ذرية النبى محمد (ﷺ) . عند ذلك قام الشمر - وهو واحد من قادة العدو - بالدخول عبر المدخل الأوسط للمقام ، ممتطيًا حصانًا أسود ، ودار مرتين من حول الحسين ، ولم يتمكن على من سماع أكثر من فقرات متقطعة من أبيات الشعر التى كان يلقيها المنشدون ، وذلك لأن الحضور من حوله وبقية المتفرجين ، كانوا لا يكفون عن التعليق على المشهد بتأثر واضح ، فيما كان بعضهم لا يكف عن صب اللعنات على رأس الشمر ، فى حين يتمتم الشمر نفسه : «إننى إنسان شقى ، ابن رجل شقى » - وتنبه على إلى أن الذى يلعب دور الشمر ،

جـار لهـم يعمل بائعًا . والحقيقة أن كل أعضـاء فريق التمثيل كانوا من أبناء جيران على ، وكان الفريق يتألف من أعضاء واحدة من تلك الحسينيات ، أو النوادى الدينية التى تأخذ على عاتقها عادة تنظيم مثل تلك المشاهد .

لكن ، كم كـان هذا البـائع الـذى يمـثل دور الشـمـر بائسًا حـقًا ! فـحتى لو كـان قادرًا على تلاوة السطور التى يتعين عليه تلاوتها بالطريقة الجافة التى كانت سائدة فى تلك المسـرحيات ، فإن صـوته كان يخرج متـحشرجًا مثل ثيابه وجواده ، والصباغ الأسود الذى طلى به وجهـه . وما كان بإمكان على أن يستوعب تقريبًا أية عبارة من المساجلة التى كانت تدور بين الحسين وشمر . ولكن حين قال الحسين : «لقد قال لى أبى إن رجـلاً كـالكلب سوف يقتلنى » بدا على وجـه شمـر الأسـود مزيج من الفـخـر والغضب . وحين بدأ شمر يضرب الحسين راحت الجماهير الحضور تصرخ برعب وتتدافع حتى داخل الحلقة ، لكن وجود ما يقارب العشرين شرطيًا أرغم الحضور على البقاء فى أماكنهم ، وكان رجال الشرطة مرسلين فى الأصل لحماية شمـر ، ويتذكر على فى هذا السياق أن الجماهير كانت قد قتلت شخصًا تعيس الحظ كان يلعب دور شمر حين كان والد على فتيًا .

كان شمـر يحاول ضرب الحسين على صدره ، ولكن حين كان سلاحـه يصيب جبهة الحسين أو أطراف عنقه ، وهى الأماكن التى كان جده النبى يقبله فيها ، كانت الضربات لا تحدث أى تأثير على الإطلاق ، فجأة ضرب شمر الحسين من الخلف ، فسقط هذا الأخير أرضًا بعد أن أصيب فى رأسـه ، وانطلقت صرخة عنيفة من صفوف الجـمـهـور ، وراح الناس الواقـفون بالقـرب من علـى يضـربون أنفسـهـم على الصـدور والرءوس . وهنا ركض شمر نحو خيام آل الحسين فأحرقها ، ثم حرك حصانه وراح يخب به نحو المكان المليء بالجمهور والذى كان على واقفًا فيه .

حين نظر على إلى شمر تبين له أنه لا يكتفى الآن بمجرد العودة إلى المشهد المفضل بالنسبة إليه منذ طفولته ، بل أنه الآن بدأ يفهم الحسين وشمر معًا . كان الرجل المرعب المنطلق خببًا نحوه مجرد كتلة من الظلام ، كان هو هو غياب الله ،

والخواء الشامل ، فالحقيقة أن الحسين كان يعلم أنه مقتول محالة ، فجده – النبى – كان قد ظهر له فى رؤية ، ونبهه إلى ذلك . ومع هذا فإن الحسين واصل المطالبة بحقه كزعيم للجماعة المسلمة ، كان الطيبة المطلقة ، لذلك اختار أن يعرف نفسه لقوة الطغاة المتفرقة عليه والمستكبرة ، لأن استشهاد الطيبة المطلقة على يد الشر المطلق كان من شأنه أن يكون «إشارة» ، ودرسًا لا لبس فيه ، يأتى من لدن الله ويفهمه البشر على تعاقب أجيالهم . مثل كل شيء آخر خلال تلك الأيام الأربعين ، كان من الواضح أن الاستعراض المؤثر لم يكن سوى رسالة ، رسالة بإمكان العرفان أن يكشف عن معانيها بطريقة غير متوقعة .

حين وصل على إلى مقربة من اليوم الأربعين الذى كان عليه أن يقول فيه : «يا هو ، يا هو الذى هو ، يا هو الذى لا يكون شيئًا آخر إلا هو » ، أعطاه مدرسه جملة جديدة عليه أن يكررها . وكانت الجملة شديدة البساطة تقول « يا هو» ، وحين حل اليوم الواحد والأربعون وبدأ على بترديد الجملة ، ظهر النور من جديد ، ولكن ظهر معه هذه المرة شيء جديد تمامًا داخل على نفسه . كان الإشراق فى داخله متماشيًا كل التماشى مع الإشراق السائد من حوله ، وكان يعرف أن انفصاله الرقيق عن هذا العالم ، إنما هو الحاجز الوحيد الذى يفصل بينه وبين الوجود الخالص ، مثل الحسين كان راغبًا فى الموت ، لكن عليًا لم يكن راغبًا فى انتظار شمر يأتى ويقتله ، كان تواقًا إلى رمى نفسه فى الحوض القائم وسط الفناء ، لكى يستوى جزءًا من «الهو» الذى هو وجود كل شيء .

عندما أخبر على أستاذه بلا مبالاته الجديدة إذاء العيش قال له الأستاذ " «سوف تتوقف ها هنا . فهذا يكفيك» ثم راح الأستاذ يتلو قصيدة من شعر حافظ :

ها أنذا أرى امتداد السماء الأخضر ، ومنجل القمر الجديد ...

لقد ذكرت بالحقل الذى زرعته بنفسى وبزمن الحصاد

قلت : أيها الحظ لقد أغفيت فيما الشمس اندلعت فى كبد السماء

فقيل لى : رغم هذا كله إياك أن تتخلى عن الأمل بسبب ما حدث

فإذا حدث لك - كما حدث للمسيح - أن صعدت إلى السماء نقيًا وخاليًا من كل شيء

سوف تشع من مصباحك مادة شعاع وتصل إلى نور الشمس نفسه .

لقد وصلت هذه الأبيات إلى داخل روح على وكأنها سكين حاد يقطع فى جسد القصيدة ، كانت هذه الأبيات تحية حقيقية للشمس ، وهل هناك ما يوجه التحية إلى الشمس أكثر من حمل المرء لمصباحه متوجهًا به نحو السماء ، حيث سيكون من شأن الشمس نفسها أن تقبل أشعة المصباح . لم تكن القصيدة - على أى حال - تحية حقيقية غايتها إطفاء المصباح وجعل الحصاد ينضج فى الحقل . كان الأستاذ قد قال لعلى إن عليه أن يتذكر أن بأمكانه هو أيضًا أن يعود إلى سلوك درب الصوفية رجوعًا ، بمقدار ما كان قد قطعها إلى الإمام ، وليس عليه أن يذهب إلى أبعد مما يمكنه ، مهمته على أى حال مختلفة : كانت مهمته ذهنية ومعنوية . والأستاذ بعد أن تلا بعض الفقرات من أشعار مولانا ، وجه لعلى نصيحة الوداع قائلاً له : «قبل ربع ساعة من توجهك إلى النوم ، فكر بكل ما مر معك خلال يومك ثم قرر ما الذى كان منه صالحًا وما الذى كان طالحًا . اشكر الله على نجاحك فى كل ما سيبدو لك صالحًا ، وعد بأنك لن تقدم ثانية على ما كان طالحًا . تعال إلى لنتحدث معًا من وقت إلى آخر ، واحرص على أن يظل الله فى عقلك فى كل لحظة يمكنك فيها أن توجه أفكارك ناحية ما ، امض على بركة الله .

وذهب على على بركة الله ، لكن النور لم يبارحه كليًا أبدًا ، لكنه بعد فترة كف عن رؤية النور فى الظلام الخارجى ، حتى حين كان يؤدى صلاة ما قبل الفجر ، أو يكرر واحدة من الجمل الثلاث التى كان أستاذه قد علمه إياها . ولقد انتهى به الأمر إلى القبول بما فهمه على أنه نتيجة الكلمات التى قالها له أستاذه : غايته الآن يجب أن تكون الدراسة والبحث عن الله . غير أن ذكرى النور ظلت تشع فى داخله . كانت تلك الذكرى شيئًا بإمكانه أن يصل إليه ، وحين كانت تخالجه ذكرى النور كان يغمره حبور

كبير ، أما تذكره لمشاهدة أشياء خالية من أية صفات ومزايا باستثناء جوهر الوجود نفسه ، فراح يخامره ليقدم له أكبر العون فى لحظات الخطر . هو أيضًا لم يعد الآن يخشى أى لقاء يتم بينه وبين شمر .

إن النزعة الصوفية ، والتباسية الشعر ، والإيمان بأن للشر جانبًا ماكرًا متعدد الأوجه ، والعجز الدائم عن حل مشكلة الاختيار بين التوجه نحو المتعة الحسية اللاإرادية ، والتوجه نحو الإيمان المنزه ، كلها أمور أدت دائمًا إلى انفساح مجال داخلي عظيم نهلت منه الروح الإيرانية ، ومكنها من أن تبقى على قيد الوجود خلال خمسمائة العام الأخيرة . أول هذه الأمور ، التصوف الإسلامى ، يزيد عمره فى الحقيقة عن خمسمائة عام ، بل يمكن القول بمعنى من المعانى أنه مجايل للقرآن نفسه . خاصة وأن المتصوفة المسلمين المتأخرين لم يكن يخامرهم أدنى شك فى الأبعاد العرفانية للنص القرآنى القائل { وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ } (سورة البقرة /١١٥) . فبالنسبة إلى المتصوفة المسلمين من الواضح أن هذه الصورة التى تقدم العالم على أنه مكان يتوجب أن يجرى البحث فيه عن وجه الله خلف حجب المظاهر ، إنما هى وعد بالحضور الإلهى المباشر والشامل . إن الله موجود حتى داخل المتصوفة أنفسهم ، كما يقول القرآن بأن الله هو أقرب - لكل - من حبل الوريد (قارن بسورة ق/١٦) .

مهما يكن ، من الواضح أنه يصرف النظر عن مقدار النزعة الروحانية الموجودة فى الكتاب الكريم ، فإن التقاليد الصوفية ذات التوجه الإسلامى الخاص ، لم تبرز كلها بشكل متنام تمامًا مع ظهور القرآن . فتقاليد التصوف الإسلامى ، مثلها فى هذا مثل التعليم الإسلامى نفسه ، كانت فى البداية مجرد نبتة خجولة ، رعتها الجهود التى قام بها مؤمنون أفراد ، ثار اهتمامهم بالتصوف حين قرروا أن يحتذوا حذو العلماء الأول ، وأول الخلفاء والملوك فى عالم الإسلام .

إن التربة الأولى التى نمت فيها تلك النبتة لم تكن سوى الزهد الذى يحث عليه القرآن . ونعرف أن بعض أوائل المسلمين - مثلهم فى هذا مثل أوائل النصارى -

كانوا يعيشون على وعد قيام الساعة ووعيدها حيث إن التهجد الليلى ، والفقر التعبدى ، والصيام زيادة على صوم شهر رمضان ، كانت تبدو بالنسبة لهم ، الموقف الوحيد الممكن الذى يجب أن تتخذه النفس النبيهة التي تشعر باقتراب {يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ} (القارعة/ ٤ ، ٥) . كان الزهد طريقة وأداة ، للتنبه الدائم لله ، هذا التنبه الذى يحث القرآن عليه مرارًا وتكرارًا . والحال أن الكلمة القرآنية التى تعبر عن ذلك التنبية الدائم ، وهى «الذكر» ، تقاربها وتقترن بها الكلمة القرآنية الأخرى : «الذكرى» ، وبين هاتين الكلمتين تقع كل الرياضات الروحية التى يمارسها المتصوفة المسلمون .

على أى حال من المعروف أن بعض أوائل الزهاد المسلمين ، كانوا يعدون أنفسهم لشىء هو أكثر من مجرد الاستعداد ليوم الحشر . فهم مثل المتصوفة المسيحيين ، كانوا يبتغون تجاوز الرؤية الأخروية والبعث ، أى تلك النظرة التى تتحدث عن الغائية النهائية للأشياء بغية اختبار «لقاء الله» فى هذه الحياة ، وهو لقاء كانوا يرون أن القرآن يعد بحدوثه فى هذه الدنيا . فهم كانوا مؤمنين بأنه حين يتحدث القرآن عن قوم { يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ } (سورة المائدة / ٥٤) يتحدث فى الواقع عن أولئك الذين بإمكانهم – عبر إيمانهم الخاص بالحب – أن يلتقوا بالله المحبوب فى هذا العالم . والليل الذى هو دثار العاشق السرى ، ورمز العاشق الإلهى ، سرعان ما دخل فى لغة هؤلاء الذين كانوا يكرسون أنفسهم للصلوات الليلية . وهم سرعان ما زعموا أنهم يحبون ويطيعون المحبوب من أجل جماله ، وليس فقط بسبب خوفهم من يوم القيامة والجحيم ، هم كذلك تجاوزوا رؤية البعث والنشور فى لغتهم حين أعلنوا أن انبهارهم بجماله ، هو مثل الانبهار بالفردوس ، حيث يوعد المسلمون – فى أمثولة يقدمها القرآن – بمكان مبارك تجرى فيه أنهار من اللذائذ والمناعم على الرغم من تحريمها فى الحياة الدنيا .

بعد ذلك حدث للتصوف أن انتقل – وببطء – من أطراف الحياة الثقافية الإسلامية إلى مركزها ، ولقد لعب دورًا غريبًا فى هذا التغيير ، السهروردى ، وهو متصوف إيرانى من القرن الثانى عشر ، لا يضاهى غرابة حياته ومأساويتها ، سوى غرابة أفكاره ومأساويتها . إن تفسير السهروردى للمعرفة الحقيقية بوصفها «إشراقًا» ، كان

هو الذى جعل له مكانة دائمة فى الفكر الإسلامى المشرقى باعتباره «سيد الإشراق» وهو – على ذلك النحو – تمكن من خلق تيار فى الفكر الصوفى ، لا تزال رياحه تعصف فى عالم الملالى الشيعى حتى يومنا هذا .

لم يكن على التصوف الإسلامى أن ينتظر ظهور السهروردى حتى يعثر لنفسه على مقبول شعبى به ، على أى حال . ففى القرن الثانى عشر كان المتصوفة المسلمون ، أو «مرتدو الصوف» نسبة إلى الجباب التى كان يرتديها مؤسسو الحركة ، قد انتشروا فى شتى أرجاء عالم الإسلام ، وتقريباً ، لدى سائر فئات المسلمين . وكانوا قد نشروا صيغًا حيوية من النزعة الروحية أثارت ليس فقط مخيلة المسلمين . بل كذلك مخيلة غير المسلمين ، بحيث إن اعتناق الإسلام – سواء أكان ذلك فى الديار التى يحكمها المسلمون ، أو خارجها ، فى آسيا الوسطى ، أو وسط أفريقيا أو غيرها – كان غالبًا ما يتم عبر جهود الصوفيين بأكثر مما يتم عبر أية جهود يبذلها ممثلو الإسلام الآخرون .

وفى هذا الصدد لا بد أن نذكر بأن اعتناق الترك فى أواسط اسيا للإسلام على أيدى المتصوفة ، جاء فى الوقت الملائم لكى يحول دون وقوع كارثة ، ففى أواسط القرن الحادى عشر – بعد جيل من وفاة ابن سينا – كانت جماعات الرعاة الناطقين بالتركية ، تتحرك من وسط آسيا إلى الشرق الأوسط المسلم ، مزيحة فى طريقها طغمة الملوك الصغار ، الذين كانت أدوية ابن سينا وأغذيته تحاول معالجتهم ، أولئك الغزاة الأتراك ، كانوا قد اعتنقوا الإسلام حديثًا ، وإلى حد كبير بفضل جهود شيوخ الصوفية ، ومن هنا لم يحاولوا أن يبدلوا من دين الناس فى المشرق . لكنهم أدخلوا تغييرات كانت من العمق ، بحيث إن ظهور الأتراك بات يعتبر انعطافة شديد الأهمية فى تاريخ الإسلام ، ويكاد يضاهى فى الأهمية ظهور الإسلام فى القرن السابع ، والتحدى الغربى الذى سيتجلى بعد ذلك فى القرنين التاسع عشر والعشرين . كان أولئك الغزاة الأتراك أول موجة من هجرات متتابعة قامت بها شعوب تركية آتية من سهوب وسط آسيا ، وظلت تتتابع حتى بدايات القرن السادس عشر . ولقد حملت تلك الغزوات أعداداً هائلة من الرعاة أصحاب اللسان التركى مع أغنامهم إلى هذا المشرق . وهؤلاء الرعاة أعادوا تشكيل مشرقنا عموماً ، وإيران على الخصوص ، وبالتزويد بالنخب العسكرية والأسر الحاكمة طوال الخمسمائة عام الماضية . وكان لابد من الانتظار حتى الربع الأول من

القرن العشرين حين انتهت عصورالمشرق الإسلامى التركى بظهور أمثال ابن سعود فى الجزيرة العربية ، ورضا شاه فى إيران ، وهكذا حين أعلن رضا شاه فى عام ١٩٢٥ النظام الملكى ، لم يفت أنصاره أن يشيروا إلى أن إيران اليوم بات لها ملك ، لم يأت مثل حال ملوك القاجار وغيرهم من الذين حكموا إيران ، من أصول تركية ، بل من جذور تنطق بالفارسية أو على الأقل بلهجة من لهجاتها .

إن تلك الغزوات إذ حملت جيوشًا تركية مع الحكام الأتراك إلى منطقة الشرق الأدنى ، أدت إلى توسع الهوة التى سبق لها أن قامت ، لتفصل حكام الشرق الأوسط عن الشعوب غير الناطقة بالتركية التى كانوا يحكمونها . وتلك الهوة أدت فى الوقت نفسه ، من ناحية إلى إثارة الرعب لدى تلك الشعوب غير الناطقة بالتركية ، ومن ناحية أخرى إلى إرجاعها إلى جذورها الخاصة . ومن هنا فإن الإحساس بالرعب أدى إلى إعادة النظر فى تلك التنوع الثقافى ، فأنهى عصر ابن سينا الحافل بالارتباك والقلق ، لكنه أيضًا ، العصر الذى راح فيه الفلاسفة والمتكلمون والمجادلون وحتى غلاة الشكاكين يهاجمون بعضهم البعض بحرية ولا مبالاة لافتة .

فى رغبتهم بحماية الإسلام ، من ضراوة الحكام الأجانب وأخطار عالم بدا لهم أقل استقرارًا ووضوحًا من الناحية الاجتماعية ، بدأ المسلمون العرب والإيرانيون ينظمون الحياة الدينية والاجتماعية إلى مستوى كانت أجيال المسلمين الأوائل قد اعتبرته غير ضرورى ، وكانت «المدرسة» واحدًا من أشكال ذلك التنظيم . وكما رأينا ، فإن تلك المدارس التى كانت متخصصة فى الدراسات الدينية ، ظهرت عند أواخر القرن الحادى عشر ، حيث أسسها فى معظم الحالات موظفون مدنيون إيرانيون ، كانوا يشغلون مناصب عليا لدى الحكام الأتراك وقادتهم العسكريين . ولكن – خلال ذلك الوقت ، أو بعده بقليل – راح عدد كبير من الجمعيات «الإخوانية» ينتشر فى طول الشرق الأوسط الإسلامى وعرضه ، وكانت عبارة عن جمعيات ذاتية التشكل تضم أشخاصًا تبين لهم أنه لم يعد بإمكانهم أن يعتمدوا إلا على أنفسهم لكى يستطيعوا الحفاظ على مصالحهم . بعض تلك المنظمات الإخوانية كان ذا أسلوب شبه عسكرى ، ويتألف من عصابات فتيان ، لكن بعضها الآخر كان ذا أبعاد روحية بحتة ، مثل الطرق الصوفية .

منح التصوف مريديه وأتباعه فهمًا روحيًا للدين والعالم يعتمد بطرائق جديدة الإدراك الداخلي والمباشر الوصول لتملك الحقائق الدينية . وقد انتظم أولئك الذين اختاروه في تنظيمات حظيت بنجاح عظيم في أوساط المسلمين ، الذين وجدوا في الطرق الصوفية إطارًا يهبهم الأمان الذي افتقدوه في ظل حكومات الترك غير المستقرة . بيد أن الترك أنفسهم اهتموا بالتصوف أيضًا ، التصوف الذي رأوا شبهًا بين شيوخه وكهان السامانية الذين عرفوهم قبل الإسلام . وهكذا تطورت طرق صوفية مختلفة ، متلائمة مع مختلف طبقات المجتمع ، من صوفية الفلاحين الذين كانوا يكتفون بالتغني باسم الله وصفاته ، وصولاً إلى الحلولية الصوفية ذات البعد الثقافي الرفيع والتي صارت مذهبًا لبعض الفلاسفة .

إن كل أشكال التصوف المنظمة هذه ، تجرى أنواعًا من الاحتفالات يطلق عليها اسم «الذكر» ، وفيها – وكما يشير الاسم نفسه – يتم ذكر الله وصفاته مرارًا وتكرارًا تبعًا لنموذج موضوع سلفًا ، تمامًا كما يفعل الهندوس حين يتلون صلوات «المانترا» الغيبية ، أو كما يفعل الرهبان المسيحيون فوق جبل آتوس اليوناني حين يقولون «سيدى يسوع المسيح» ، ابن الله ، ارحمنا » . والورد الصوفي يضعه عادة شخص يتنوع اسمه بين «الأستاذ» و «الشيخ» و «المرشد» ، أما التسلسل الروحي لهؤلاء السادة فيعتبر جزءًا أساسيًا من سلطتهم . والقسم الأكبر من أولئك السادة يعودون في تسلسلهم النسبي إلى النبي محمد عبر عائلته ، بالنظر إلى أنه يفترض به أن يكون قد أورث ذريته ، وفسر لها ، تلك الرياضيات الروحية التي لها تلك الفاعلية . وهناك من أصحاب السلاسل النسبية أو الروحية من يرفع سنده من النبي محمد إلى آدم ، وكما هو الحال بالنسبة إلى أسانيد رواة السنة النبوية ، فإن مثل هؤلاء من أصحاب السلاسل الثقافية والروحية ، والتي تعتبر روابط عمودية تربط الناس بعضهم ببعض عبر الأجيال ، ينتمون إلى صورة مميزة للإسلام المشرقي ، تضفي عليه جوهرًا ذا علاقة بطابعه المؤسساتي ، تمامًا مثلما يفعل الأوروبيون المعاصرون حين يرون أنفسهم أجزاء من جماعات تنمو عمليات التضامن فيما بينها عبر شبكة من الانتماءات الأفقية بين متعاصرين .

لقد وجد الصوفيون من يدعمهم ضمن سائر شرائح المجتمع ، وحتى داخل المدارس الدينية نفسها ، غير أن المدارس أنتجت كذلك أشرس أعداء التصوف وأكثرهم جزمًا فى عدائهم . إن المدرسين والطلاب فى المدارس الدينية يرون فى الصوفى شخصًا يزعم لنفسه سلطة إلهية ، من دون أن يمر عبر منهاجهم المعرفى الوطيد ، ومن ثم وكما يقول البعض ، لا يكون الصوفى أكثر من هاو ومحتال حين يحاول أن يعيد تأويل الإسلام . وهناك حكاية صوفية يفترض بها أن تقاوم احتقار رجال الدين للصوفيين ، تروى عن بابا طاهر ، وهو شاعر صوفى شعبى عاش فى همذان ، فى زمن دخول الأتراك إلى إيران للمرة الأولى ، وبعد جيل من مداواة ابن سينا للملك هناك. وتقول الحكاية إن بابا طاهر ، إذ مر فى مدرسة دينية ، طلب من التلاميذ أن يُروه كيفية حصولهم على المعرفة ، وعلى سبيل المزاح قال له الطلاب إنه من أجل الحصول على المعرفة ينبغى عليه أن يمضى ليلة شتائية فى حوض مثلج الماء يقع فى فناء المدرسة . وفعل بابا طاهر ما أشاروا به عليه ، وبعد أن خرج عند الصباح من الحوض المثلج ، أبدى بالفعل اطّلاعًا جيدًا على كل المعارف والعلوم التى تدرس فى المدرسة ، وقال بلغة عربية شديدة الفصاحة : « لقد بدأت الليل كرديًا (أى ريفيًا شديد الارتباك) ، ودخلت الصباح عربيًا (أى سيدًا من سادة الثقافة المكتوبة) » . ومع هذا فإن لدى رجال الدين سببًا آخر ، أقلّ ارتباطًا بالثقافة ، يدفعهم إلى عدم الثقة بالصوفيين : فالحال أن الزعماء المتصوفة كانوا على الدوام جزءًا من نخبة روحية بديلة، تمارس فى بعض الأحيان منافسًا خطيرًا لهم ، فى مجال الحصول على أموال وولاءات الجماهير المسلمة والحكام الأتراك .

ولد السهروردى فى منتصف القرن الثانى عشر ، أى بعد بابا طاهر بقرن كامل ، فى بلدة لا تبعد كثيرًا عن همذان . ويبدو أنه تلقى علومه فى مدرسة دينية بالنظر إلى أن كتبه تكشف عن سيطرة تامة على المواضيع التى تدرس فى «المدرسة» على الرغم من أن تلميذه وكاتب سيرته يكتفى بالقول إنه «سافر خلال سنوات شبابه الأولى طلبًا للعلم» ، وأنه درس الشريعة الإسلامية والفقه . ولقد انضم السهروردى كذلك إلى الصوفيين ، وحاكى ممارساتهم فى مجال الزهد والعزلة والصوم ، مكتفيًا فى مرحلة ما بوجبة واحدة فى الأسبوع . وتبعًا لما يذكره كاتب سيرة السهروردى ، الذى ينبئنا

بهذا ، فإن هذا الأخير سرعان ما أضحى شخصًا يرتبط سلوكه ارتباطًا كليًا بمسائل مثل «الجوع ، وعدم النوم ، والتأمل الدائم فى ملكوت الله ، وكان غير ميال لمخالطة الناس ، فانزوى فى خلوته ، وفى اهتماماته الجوانية ، مفضلاً الاستماع إلى الموسيقى والألحان . «وكان رجلاً خصه الله بالكرامات والإشارات الإلهية» .

وعلى الرغم من أن السهروردى قد ارتحل بشكل دائم بحثًا عن أولئك الذين يمكنه أن يشاطرهم العالم الروحى ، عجز عن العثور على شريك له ، لذلك نجده يكتب فى خاتمة واحد من كتبه « وها هو ذا قد بلغت سنى إلى قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والفحص عن مشارك مطلع على العلوم ، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ، ولا من يؤمن بها » .

عند ذلك كان السهروردى قد أضحى شخصًا غريب الأطوال فى مظهره وأفعاله ، وكذلك فى نظام تفكيره العرفانى الجديد كل الجدة . وكان فى بعض الأحيان يلبس ثوبًا واسعًا طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحيانًا أخرى كان يبدو على العكس من هذا فى ثياب مهلهلة ... وقد يكتفى أيامًا بارتداء خرقة الصوفية . ولقد كتب قصائد صوفية تنتمى إلى مذهب الشطح ، أثارت ضده أساتذة المدارس الدينية المعادين للتصوف كله ، بمان ورد فيها من صور تتحدث عن الخمر وعن اتحاد العاشقين . وتبدأ واحدة من قصائده العربية – وكان يكتب القصائد بالفارسية والعربية على حد سواء – بالبيتين التاليين :

أبداً تحن إليكم الأرواح أبداً تحن إليكم الأرواح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

عندما وصل السهروردى فى ترحاله إلى حلب فى الشام ، وجد أن سمعته – باعتباره دهريًا «يؤمن بنظام الفلاسفة الطبيعيين القدامى – قد سبقته . وهناك أصدر الفقهاء – وهم المعادل السنى للملالى الشيعة – فتوى تحل دم السهروردى ، لكن حاكم حلب – وكان ابن صلاح الدين – اختار أن يتولى بنفسه حماية ضيفه ذى الأطوار الغريبة . عند ذاك اتجه العلماء نحو إصلاح الدين نفسه . فى تلك الآونة كان صلاح

الدين قد اختتم مرحلة من حياته استغرقته واحداً وعشرين عاماً أمضاها فى محاولة توحيد الإمارات الإسلامية فى الشام ومصر ، فى دولة واحدة تكون قادرة على إلحاق الهزيمة بالممالك الصليبية القائمة فى فلسطين ، وهى ممالك كان صلاح الدين بالفعل ، قد ألحق بها هزيمة حاسمة لبضع سنوات خلت ، إذ كان قد استعاد فتح القدس ، وأسس فيها المدارس ووطر لنفسه بالتالى درجة استثنائية من الهيبة الأخلاقية بين مسلمى الشرق الذين أخذوا ينظرون إليه باعتباره بطل الإسلام بصورة عامة وأهل السنة بصورة خاصة . وفى تلك الآونة أيضًا كان صلاح الدين يجابه هجومًا مسيحيًا مضاداً غايته إعادة احتلال القدس . وهو خلال نضاله الصعب (والناجح فى النهاية) ضد الصليبيين ، كان يجد ما يكفى من الوقت لممارسة تصرفات الفرسان الحقيقية ، التى بهرت حتى قادة الهجوم المضاد من أمثال الإنجليزى ريتشارد قلب الأسد ، ولكن لم يكن لديه ما يكفى من الوقت للاهتمام برجل غريب الأطوار أثار حنق رجال الدين المسلمين المحافظين فى الشام . لذلك أمر صلاح الدين بإعدام السهروردى . وهكذا قتل هذا الأخير عند نهاية شهر تموز (يوليو) ١١٩١ ، وكان له من العمر ما لا يزيد عن ثمانية وثلاثين عاماً .

من المحتمل أن يكون السهروردى - كما قال بنفسه - قد عجز عن العثور على قرين له فى زمنه يشاطره فهمه للعلوم ، غير أن ذلك لم يمنعه من أن ينسب نفسه سلالياً إلى عدد كبير من « الجدود» من المفكرين الكلاسيكيين ، الذين كانوا معروفين لمسلمى عصره . فهو رأى نفسه وريثًا لأمبذوقلس وفيثاغورس وأفلاطون ، وأرسطوطاليس ، وبوذا وهرمس ومزدك ومانى . إذ إن الفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة ، وفروع شجرة مباركة بما فيها من ثمار وخيرات . وهم - إن انتسبوا إلى شعوب مختلفة - أبناء الإنسانية أولاً وبالذات ، ورسل السلام والإصلاح . لقد كان هؤلاء جميعًا ممثلى ما كان السهروردى يطلق عليه اسم «الخميرة الخالدة» التى تحرك كل الحكماء الحقيقيين . وبالنسبة إلى الحقبة الإسلامية كان السهروردى ينظر إلى الصوفيين الكبار بوصفهم رجالاً تحركت لديهم تلك الخميرة . أما بالنسبة إلى ابن سينا - الذى كان فى حقيقة الأمر قريبًا فكريًا حقيقيًا له - فإن مشاعر السهروردى كانت شديدة التناقض والالتباس ، وكان محقا فى ذلك .

لقد كان ابن سينا يرى تركيباته الخاصة بالفكر الفلسفى ، منتمية إلى التقاليد الأرسطية ، إلى درجة أن العديد من أتباع ابن سينا المسلمين المتأخرين كانوا يطلقون على أنفسهم اسم «المشائين» ، وهو نفس الاسم الذى كان الإغريق يطلقونه على أتباع أرسطو ، أما الصوفيون فكانوا يعتبرون ابن سينا «عقلانيًا» أى مفكرًا أوصله تفكيره إلى استخدام طرق المحاجة الكلاسيكية ، غير أن ابن سينا لم يكن مرتاحًا كليًا للتركيبات والتوليفات التى كان يضعها ، لذلك ظل يكتب خلاصات وبحوثًا جديدة ومجددة حتى نهاية حياته . فهو كان – على أى حال – يرغب فى أن يأخذ فى حسباته الإرث الصوفى للأفلاطونية المحدثة ، وبشكل خاص كتابًا لأفلوطين ، كان المترجمون العرب قد نحلوه أرسطو خطأ . وعند نهاية حياته صاغ ابن سينا لنفسه مشروعًا يقوم على أساس «فلسفة مشرقية» – مشرقية ليس فقط لأنه كان يميز منحاه الفلسفى عن منحى المفسرين الأرسطيين الذين كانوا يعملون فى المغرب العربى ، بل كذلك لأن الشمس تشرق من الشرق ، ولأن «إشراق» الروح يوصل إلى حقيقة ليست فى مستطاع العقل التقليدى ، كان أمرًا أساسيًا بالنسبة إلى فلسفته . غير أن ابن سينا لم يمكن أبدًا من استكمال مشروعه . وبعد موته انقسمت التوجهات حول فلسفته إلى تيارين : فتبنى الكلاسيكيون الجانب المثالى من فلسفته باعتباره الجانب الأكثر تماسكًا . أما السهروردى فقد تمسك بالجانب الثانى . فابن سينا – فيما كان يبدى قبولا لعالم أرسطو الفيزيائى القائم على أساس السبب والنتيجة – نظر إلى النفس الإنسانية بوصفها أسيرة مؤقتة للظلمة التى هبطت إليها من المحل الأرفع ، وهكذا قال ابن سينا فى قصيدة كتبها بالعربية عن الروح :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

تبكى إذا ذكرت عهودًا بالحمى بمدامع تهمى ، ولما تقلع

ولقد كتب السهروردى مستخدمًا نفس القافية ونفس الأسلوب الذى طبع قصيدة ابن سينا ، قصيدة خاصة به شبه فيها الروح بيمامة ، لكنها عنده تنتصر على آلام الفراق ، قال :

كان السهروردى مؤمنًا بأن انتصار اليمامة إنما يأتى عبر اتصالها بـ «*الخميرة الخالدة*» ، الحكمة التى كان يرى أنها موجودة فى الكون منذ وجد الإنسان الأول ، طالما أن الله لم يحرم الإنسان من أمل الإفلات من الأسر . والحال أن السهرودى كان من الذين يعودون بجذروهم الأولى إلى آدم ، *الذى كان أول المستفيدين من «الإشراق»* الذى يمكن لتلك الخميرة أن تحققه .

كان قد سبق لابن سينا أن قال بأن الروح يمكنها أن تعود من الظلمات إلى النور عن طريق العرفان . غير أن مثل تلك المعرفة لم تكن مجرد الفهم الذى تؤمنه الفلسفة المشائية . بل كانت إضافة إلى ذلك ، إشراق الروح عن طريق فهمها *للمعنى الرمزى* للأشياء ، بصرف النظر عن أعراضها الشكلية . أى : فهم تلك الرسالة التى وضعها الله لكى يفهمها البشر ، فى كل شىء يمكن للإنسان تأمله . وابن سينا يصف فى استعارات قصيرة ، كتبها خلال فترة كان فيها مسجونًا بالقرب من همذان ، رحلة الروح ، التى يقودها ملك فى واحدة من الحالات ، وطير فى حالات أخرى ، إلى بيتها المنسى ، وهنا ، مرة أخرى ، يتبع السهروردى مثال ابن سينا ، لكن السهروردى يخطىء ابن سينا لأنه عجز عن الذهاب فى أفكاره بعيدًا . فهو ينتقد استعارات ابن سينا لأنه يراها «تفتقر إلى إشراقات الفهم المتعلقة بالتجربة الأسمى ، التى يطلق عليها القرآن اسم «   » . ومن ناحية أخرى يأخذ السهروردى *الروح* فى مثل تلك الرحلة الغريبة التى تنتهى فوق جبل سيناء ، حيث يلقى بطل الرحلة رجلاً حكيمًا «فرايته أتانا شيخًا كبيرًا تكاد السموات والأرضون تنشق من تجلى نوره » غير أن الروح تنبأ هناك – على عكس ما يحدث لدى ابن سينا – بأنها لا تزال بعيدة عن *الله* .

وكذلك يخطىء السهروردى ابن سينا لأنه لا يتوغل عميقًا فى ميدان آخر : انتقاد المعلم لمناطقة العالم الإسلامى من غير المتصوفة . ففى زمن ابن سينا كان أولئك المناطقة يعيشون إلى الغرب من إيران ، ومن هنا كان ابن سينا يطلق عليهم اسم «المغاربة» ، وليس ذلك فقط فى إشارة منه إلى موقعهم الجغرافى (الممتد من بغداد إلى إسبانيا) بل كذلك إلى عدم اهتمامهم الواضح بـ «الإشراق» الذى يؤمنه لهم إشراق

شمس العرفان من الشرق . وكان أرسطو (الذى يبدو أنه أسهم كثيراً فى إثراء الحلم الذى كان يتطلع إليه مفكرو الإسلام فى تلك العصور) يظهر للسهروردى فى أحلامه ، مؤكداً له أن تيار الفكر الصوفى والرؤيوى إنما هو الفلسفة الحقيقة الوحيدة . ففى أحلام السهروردى كان أرسطو – الذى لم يكن السهروردى يكتفى بتسميته باسمه المعتاد «المعلم الأول» ، بل كان يسميه كذلك بـ «غياث النفوس وإمام الحكمة » – هو أول من أعطاه أول درس ، طغت عليه النزعة السكولائية ، حول الكينونة والوجود ، ثم «أخذ يثنى على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه » . وبعد ذلك – يضيف السهروردى – «سألته : هل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال لا .. ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته . ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ، ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى وأبى محمد سهل بن عبد الله التسترى وأمثالهما ، فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقًا . ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الحضورى والاتصالى ، الشهودى ، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم {الزلفى وحسن مآب} فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا . ثم فارقنى وخلقنى أبكى على فراقه ، فوالهفى على تلك الحالة » .

كان قد سبق للسهروردى أن درس أولئك الفلاسفة الذين ثُمنوا بجزء من ألف من قيمة أفلاطون الإلهى ، أما انتقاده لهم فإنه فى غاية الجد والطرافة ، وإن لم يكن على الدوام مقنعًا . وهو حاول أن يبرهن – بكلامهم نفسه – على أن المعرفة الشكلية والعقلانية تثير من الأسئلة غير القابلة للحل ، ما يجعلها تنتهى لأن تصبح مجرد حلقة مفرغة يدار فيها إلى ما لا نهاية . فمثلاً تطلع السهروردى لأن يبرهن على أن «الوجود» ليس صفة لازمة لأى شىء إن نحن استخدمنا الأساليب التقليدية العقلانية من أجل مناقشة ذلك الشىء . ومن ثم نراه يقترح نوعًا آخر مستقلا من المعرفة هو « الإشراق» الذى يمكن لنا بواسطته أن نفهم تلك الأشياء بوصفها « وجوداً» . والسهروردى عبر دفاعه عن المعرفة عن طريق «الإشراق» ، كان يرى فى نفسه متابعًا لعلم «أفلاطون الإلهى» . ففى « الجمهورية» يقارن أفلاطون بين البشر وبين مسجونين فى كهف ينظرون إلى ظلال الأشياء تبثها الشمس التى لا يمكنهم أن يروها ، ولكنها

فى حقيقتها مصدر كل رؤى البشر ، والشيء الذى لا يمكن أن يرى وجود أى شيء من دونه . وهنا يذهب السهروردى إلى أبعد من هذا ويقول بأن مصدر النور هو فى الوقت نفسه مصدر الوجود . والوجود شيء مختلف عن مقولات مثل «الدائرة» و«اللون الأحمر» والتى نجدها فى متناول يدنا لصيقة بالأشياء الحقيقية التى تصادفنا ؛ فنحن لا يمكننا أن «نتصور» الكينونة ، مع أنها كلية الحضور من حولنا . «الوجود» لا يمكنه (حسب رأى السهروردى) أن يعرف أو يحدد تبعًا للتعابير العقلانية ، رغم أننا ندركه جميعًا ، وإدراكه هو فى الحقيقة جزء مشترك من المعرفة عن طريق «الإشراق» . والنور هو مثل «الكينونة» أو «الوجود» من حيث إنه ليس شيئًا فهو لا حدود ولا أطراف له ، والنور – مثل «الكينونة» – لا يتوقف إلا حين يكون غائبًا عبر انقطاعات له هى التى تتسبب فى الظلال . وبالنسبة إلى السهروردى يؤدى هذا التشابه إلى أن الكينونة إنما هى نور روحى ، مصدره نور الأنوار ، النور الذى يفيض عنه كل إشراق أقل منه قوة وكذلك سائر أشكال الكينونة .

مهما يكن فإن الدلالة الصوفية للنور ليست بالغريبة عن تقاليد الدين الإسلامى ، فواحدة من أحب سور القرآن إلى قلوب الناس ، هى تلك التى تعلق على ألوف المبانى ، ويحفظها ملايين الناس وتقول : { ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ } (سورة النور / ٣٥) .

إن روعة هذه الأمثولة القرآنية تفيدنا بأن «اللقاء الموعود مع الله » يمكن وصفه بشكل أفضل انطلاقًا من تعابير النور . ثم إن « معراج » النبى محمد (ﷺ) إلى عرش الله بقيادة الملك جبريل – وهى تجربة رؤيوية تذكر فى كل السير التى كتبت للنبى – إنما تصل ذروتها فى كافة الروايات ، عبر تجربة النور .

إن أكثر المعادلات الغربية مشابهة لمعراج النبى كما روى فى شكله السردى الأكمل ، إنما توجد فى «فردوس» دانتى ، حيث نجد القديس برنار يحث دانتى ، عند قمة الفردوس للنظر إلى «النور الخالد» ، ويصلى ذانتى للنور لكى يعاد إلى دلالته بحيث يمكنه أن ينبىء الآخرين حوله : «أيها النور الأسمى الذى يعلو شأنه فوق مستوى التصور الدنيوى ، امنح عقلى مرة أخرى بعضاً مما تظهر عليه ، وأعط لسانى من القوة بحيث يترك لأهل المستقبل نزراً ولو يسيراً من جبروتك . وذلك لأن انتصارك ، عبر العودة إلى ذاكرتى وعبر جعل هذه الأشعار تبرز ولو قليلاً ، سيكون مفهوماً بشكل أفضل» ، وسواد أكان ذلك فى معراج محمد إلى السماء ، أو فى صعود دانتى إلى الفردوس ، فإن العرش الإلهى هو نقطة المركز ، وتحيط به تسع دوائر تتألف من صفوف متراصة من ملائكة يفيضون نوراً ، والدوائر التسع جميعًا تدور دون توقف فى حركة من حول نقطة المركز الإلهية .

وقد يكون دانتى تأثر بقصة «المعراج» التى يرويها المسلمون ، علماً بأن العديد من تلك الحكايات ينسب (خطأ) إلى ابن سينا تبعًا للتقاليد الإسلامية ، فيما ينسب بعضها (خطأ كذلك) إلى السهروردى . وفى جميع الأحوال فإن دانتى كان على معرفة بالإسلام كما كان يحترم ، التعاليم الإسلامية ، وهو يضع ابن سينا (وصلاح الدين) فى المطهر ، حتى وإن كان قد شعر بأنه مجبر على وضع النبى محمد وعلى فى الجحيم . ولكن بمعنى من المعانى نلاحظ أن النور ، وبشكل أكثر خصوصية «نور الأنوار» لدى السهروردى ولد دانتى فى مركزه الإلهى ، كما لدى الرؤيويين المسلمين الذين كتبوا حكايات «المعراج» نختلف فيما بينها اختلافا كبيراً . فدانتى والرؤيويون يتحدثون عن النور فى بعده المجازى ، أما السهروردى فإن النور بالنسبة إليه – كما بالنسبة إلى العديد من إيرانى ما قبل الإسلام مثل زرادشت – هو حقًا كينونة جليلة . بل إن البعض يذهب إلى أبعد من هذا ويضيف بأن مصدر الوجود إنما كان أقرب الأشياء تحدراً من نور الأنوار ، وتتضاءل حقائق الوجود ، كما يتضاءل النور ، كلما حدث الابتعاد عن نور الأنوار .

لقد كانت الزرادشتية – وهى الدين الذى ساد إيران طوال ما يقرب من ألف عام قبل مجيء الإسلام – المركز الكلاسيكى للثنوية فى الشرق القديم . وبالنسبة للغالبية العظمى من الزرادشتيين لم يكن العالم سوى أرض العراك بين النور والظلمة ، اللذين كانا تعبيراً عن الخير والشر . وكانت القوتان منخرطتين فى معركة ضارية متكافئة إلى حد ما ، باستثناء أن زرادشت تنبأ بمجيء المخلص الذى سيتم فى عهده الانتصار لقوى النور انتصار كاملاً . وربما لم يكن من قبل الصدفة أن الشيطان الذى ما كان له دور تقريبًا فى أوائل كتب العهد القديم ، بدأ يتخذ أهميته لدى اليهود (وبالتالى لدى المسيحيين) فقط بعد النفى إلى بابل ، وهو النفى الذى وضع اليهود على تماس مع معتنقى الأديان الثنائية (الثنوية) مثل الإيرانيين القدامى .

أما السهروردى فبمقدار ما كان يشاطر الزراشتية معادلتها بين النور والظلمة ، فقد كان يرفض الإيمان الزراشتى بوجود قوة شر توازى تقريبًا فى قوتها قوة الخير ، فهو المسلم الحقيقى ، ما كان يرى إضفاء البعد الموضوعى على الشر . فالشر إنما هو غياب الخير والنور ؛ ومن هنا لم يكن سوى ظلمة . ولكن حتى ولو وافقنا على وجود تلك الكينونة النورانية التى تسمح للأشياء بأن توجد وبأن ترخى الظلال وتخلق الظلمة ، فما الذى ستكون عليه تلك الدائرة المضادة بشكل سيء ، من دوائر العالم المادى بالمقارنة مع الإشراق الباهر لنور الإيمان ؟

كان جواب السهروردى على هذا السؤال ، ضمن إطار التصورات الصوفية التى كانت سائدة فى العالم القديم . ولكن بما أنه كان على الدوام صاحب فكر جديد وطريف ، كان لديه نوع من الانحراف عن تلك التقاليد . فالسهروردى ، بالتوافق مع فلسفة صوفية النور القدامى ، كان يعتبر الروح مركزاً لإشعاع نورانى يتبدى له أكثر كثافة مما يحيط به ، كان يعتبرها شعاعًا بعيداً ولكن يمكن إدراكه ، على مسافة من النور الأسمى والأصلى . والروح كانت بالنسبة إليه كذلك متحدة المركز مع الكينونة نفسها ، تتحرك فى دائرة (هى الشكل الأكمل) من حول نور الأنوار ، القادر عبر الإشراق على العثور فى داخل كينونته على المركز الإلهى لكل حركة دائرية . ولقد

وافق السهروردى كذلك على النظرية التى يقول بها صوفيو النور وفحواها أن الكون المادى كان مرتبطًا بمصدره عبر ضروب فيض من النور تكون أكثر ابتعادًا بالتدريج وأقل كثافة بمقدار ما تنتشر بعيدة عن مصدرها . وهذه النظرية كانت تسمح للكون بأن يبقى متواصلاً من دون انقطاع بدءًا من أشيائه المادية البحتة وصولاً إلى مصدره النورانى . ولقد كانت تلك – فى الوقت نفسه – نظرية تستجيب للحاجة إلى أخذ ترابطية الأشياء الظاهرة فى الحسبان ، وهى رغبة لم يكن الصوفيون يستشعرونها فقط ، بل كانوا يرونها ضرورية من الناحية الفلسفية ، لأن الأشياء تتشارك فيما بينها بعض المقولات مثل الزمن الذى يجعل تلك الأشياء جزءًا من كل .

كان الانحراف المثير يكمن فى أن السهروردى ملأ العوالم الوسيطة بين نور الأنوار وعالمنا الذى نعيش فيه بالملائكة ، التى تتحرك بين أشياء أخرى ، مثلما تفعل «المثل» الأفلاطونية ، أى تلك العوالم التى يجعل وجودها من المستحيل علينا إدراك أن دائرة محددة تنتمى إلى مقولة «الدائرية» ، أو أن لويس كارول ينتمى إلى مقولة «الرجال» . إن السهروردى ملأ تلك العوالم الوسيطة ليس فقط بعدد قليل من الملائكة ، بل بجماهير غفيرة من ملائكة أضفى عليها أسماء إيرانية قديمة ورتبها فى ترتيبات تسير على الأنماط الزرادشتية ، بالنظر إلى أن الزرادشتية كانت هى – على الأرجح – التى تمتلك أهم وأغرب نظام للملائكة بين أديان المشرق فيما قبل الإسلام .

إن رغبة السهروردى فى إضافة بعد إيرانى إلى الكوزمولوجيا ، كانت تتماشى فى أى حال منع المناخ الثقافى الذى كان سائدًا فى عصره . فالتوليفات المكتوبة باللغة الإيرانية ، والإحالة إلى نزعة إيرانية كانت قد ظهرت بشكل خجول فى القرن التاسع وراحت تزداد حدة منذ ذلك الحين . ومن هنا كانت جماهير الملائكة الزرادشتية التى تحدث عنها السهروردى طاقمًا عتيقًا اخر من طواقم المرجعية الإيرانية التى راحت تدخل بشكل تدريجى إلى عالم الإسلام الإيرانى . ومن هنا فإن لجوء السهروردى فى بعض المناسبات إلى استخدام اللغة الإيرانية كان إشارة إلى الأهمية التى باتت تحوزها النزعة العرفانية ، وإلى المشاعر الدينية المنحرفة عن الصراط المستقيم بشكل عام ،

ضمن إطار انتشار متجدد للغة الفارسية كأداة للأدب المكتوب . إن اللغة الفارسية كانت بواحد أو آخر من أشكالها المتعددة – وكلغة للكتابة – مستخدمة على الأقل طوال اثنى عشر قرنًا سبقت ظهور الإسلام . وبعد ذلك طوال قرنين من الزمن تليا انتشار الإسلام خلال القرن السابع ، صمتت اللغة الفارسية ، بفعل الهزيمة التى أحاقت بالإيرانيين ومن جراء الاختفاء الكامل للدولة الزرادشتية .

وخلال القرن التاسع الميلادى صار من الممكن لنفوس شجاعة طليقة تنبعث من وسط الجماهير الإيرانية الكاتبة باللغة العربية ، أن تكتب شطرًا أو مقطعًا شعريًا باللغة الإيرانية المحكية . وخلال القرنين العاشر والحادى عشر تبدلت الأمور تمامًا . ففى ذلك الحين كانت أجزاء عديدة من إيران محكومة من قبل ملوك يتكلمون الفارسية وبالكاد يمكن للواحد منهم أن يفهم العربية ، وفى الوقت نفسه وبشكل مواز تغيرت أنماط الرعاية للفكر . فابن سينا – الذى كان كل رعاته من الملوك يتحدثون بلهجات فارسية مختلفة – كتب العديد من مؤلفاته بالفارسية بشكل يجعل رعاته يفهمون كنه ما كان يقوم به . وهو بالتالى – بحذق مميز – تمكن من ابتكار جزء من اللغة الفلسفية الفارسية خلال انكبابه على ذلك . وفى هذا السياق من الواضح أن إحياء اللغة الانجليزية بعد غزو النورمان المتكلمين بالفرنسية لانجلترا ، والدور الذى لعبته الإنجليزية فى خلق هوية انجليزية منفصلة ، يقدمان لنا صورة موازية لما حدث فى إيران .

كان الشعر أول صوت أدبى تكلمته اللغة الفارسية الجديدة ، وهو بقى على الدوام صوتها الأقوى . وغالبًا ما كانت أولى التعبيرات فى هذا الصوت الجديد ، غير ذات علاقة وثيقة بالإسلام . فالحال أن أقدم الأبيات الشعرية التى كتبت بالفارسية الجديدة هى قصيدة كتبها مانوى – أى واحد من أتباع ديانة منشقة انفصلت عن الزرادشتية وتدعى المانوية – وعرفت بأنها جذبت القديس أوغسطينوس خلال شبابه قبل أن يصبح مسيحيًا (ومسيحيًا ينتمى إلى النزعة الأفلاطونية المحدثة) .

مهما يكن من أمر فإن أهم إنتاج كتب بالفارسية الجديدة ، كان «كتاب الملوك» الذى أنجزه الفردوسى حوالى عام ١٠١٠ و «كتاب الملوك» وإن لم يكن من وضع أحد أتباع المانوية تلك الديانة الثنوية المنشقة عن الزرادشتية كما ذكرنا ، فإنه يحمل الكثير من الالتباس فى علاقته بالإسلام . كان الفردوسى مسلمًا ، وهو لم يفته أن يحمل بعض أبطاله قيمًا إسلامية ، غير أن الكتاب هو فى المحصلة الأخيرة تمجيد للتاريخ الإيرانى قبل الإسلام ، إنه ملحمة شعرية هائلة ، وتاريخ للملوك الإيرانيين منذ اللحظة التى جرى خلالها ، فى عالم قد وجد لتوه ، ابتكار التاج والعرش للمرة الأولى على يد بطل حضارة إيرانى ، كان شاهًا على فارس ، وصولاً إلى العرب المسلمين الذين هزموا الزرادشتية الإيرانية ، وأحلوا المنبر محل العرش . إن الخيط الذى يربط هذه الملحمة بعضها ببعض عبر حيز يزيد عن ألف عام ، هو الصراع الذى خاضه الإيرانيون - يقودهم (ويخدعهم فى بعض الأحيان) ملوكهم - ضد غير الإيرانيين ، الذين يعتبر الكتاب محاولاتهم لغزو إيران أفعالاً هى «الشر» نفسه وذلك - وكما يخبرنا الفردوسى فى مستهل الكتاب - لأن العدو الوحيد لأول ملك إيرانى كان (أهرمن) ، وهو الاسم الذى يطلقه الزرادشتيون على التجسيد الحى لقوة الشر التى يتكون التاريخ من المعركة التى تخوضها ضد قوة الخير (أهورامزدا) . فـ «كتاب الملوك» مكتوب بإيقاع صراعى ، يوحى بالمسيرة إلى الأمام ، وبالتمرين الإيقاعى الذى يمارسه رجال يجهزون أنفسهم لخوض تلك المعركة الكونية النهائية .

إن أبيات «كتاب الملوك» البالغ عددها ستين ألفًا ، تمثل فى الحقيقة تمجيداً لبطولة أبطال الخير من غير الملوك ، أما الملوك فهم فى بعض الأحيان يكونون مضرين بأولئك الأبطال بقدر ما كان أغاممنون مضراً بأخيل . وفى ثنايا النصوص الزاخرة التى تصف التاريخ الملوكى ، ثمة فى الكتاب دورات طويلة من حكايات تتحدث عن مغامرات العديد من أولئك الأبطال الذين يقاتلون التنانين والسحرة والعمالقة المحاربين من غير الإيرانيين مثيرين الرعب فى العديد من المناطق البعيدة . والأعظم من أولئك الأبطال هو رستم . الفردوسى يصف رستم باعتباره رجلاً لا يمكن أن تلحق به هزيمة فى معركة ، لكنه فى الوقت نفسه مرح وذو نزوات ، ويعيش لحظات من الحزن والشك

والإحباط الداخلى ، ولعل أكثر المقاطع المتحدثة عن الإحساس بالهزيمة الداخلية تأثيراً ، هـى تلك التى يقوم فيـها رستم – عن جـهل – بقتل ابنه سهراب الذى كان قد قدم نفسه فى واحدة من المعارك بوصفه طليعة للفرسان غير الإيرانيين ، وقد لاحظ ماثيو آرنولد ، بعد قراءة ترجمة فرنسية رديئة للملحمة ، بأنها تعبر حكاية «نبيلة وممتازة» وتنتمى إلى ذلك النوع من الشعر « الفطرى» الذى يعتبره هو (على غرار شيلر) شعراً مختلفاً من الشعر «العاطفى» بالنظر إلى أنه شعر يمكنه أن «يحرك» بنفس الشاكلة التى يمكن فيها لشعر هوميروس وشكسبير أن «يثير ويؤثر » . وآرنولد ، فى محاكاة لكتاب الملوك ، كتب قصيدته «شهراب ورستم » وفيها يخبر رستم ابنه المحتضر كم أنه بشوق لأن ....

« ... أموت أنا ، لا أنت

وأن أحمل ، أنا ، لا أنت ، إلى سحستان

أما الآن ، فها هو شبابى كله يمضى فى الدم والمعارك

وعمرى كله يغص بالدم والمعارك

وسوف لن تنتهى أبدًا حياة الدم التى أعيشها » .

إن أسلوب الشكوى الذى يبثه ماثيو أرنولد يبدو أمينًا لأسلوب الفردوسى فى قوته ونزعته القدرية .

والحال أن الشعر الملحمى الفارسى ، يبدو مثيراً للشبهات لأنه يجد صوته الأول فى تلك الرغبة العارمة غير الإسلامية ، فى تمجيد الماضى الإيرانى الذى يعود إلى مرحلة ما قبل الإسلام . وإذا كان الأمر كذلك فإن الشعر الغنائى الفارسى سيبدو لنا أكثر إثارة للشبهات لأن الغنائية الفارسية المعاصرة – فى الأسطورة كما فى الواقع – قد ارتبطت بالزنادقة المانويين . والمانوية – منذ تأسيسها فى أواسط القرن الثالث حتى اختفائها فى أواخر العصور الوسطى – كانت مصدر رعب وجاذبية بالنسبة إلى الزرادشتية والمسيحية ، كما – لاحقًا – بالنسبة للمسلمين . فالنبى الإيرانى مانى كان

يدعو إلى نوع من الغنوصية ، يتضمن الإيمان بالخلاص عن طريق الحصول على قدر من المعرفة العلوية . وكما هو حال الغنوصيين الذين سادوا خلال القرون السابقة عليه ، كان مانى يدعو إلى الإيمان بدين ثنوى ، يتبدى العالم المادى فيه شريراً ، أما المعرفة المنزلة فوسيلة لتخليص الروح من امتزاج المادة بها . ولكن مانى عرف كيف يجمع تلك الأفكار بطريقة جديدة وقوية : كان دينه ديناً شاملاً ، غايته فى نهاية الأمر أن يغطى العالم كله ، وذلك على عكس الدعوات الغنوصية السابقة عليه والتى كانت غايتها تكمن فى الوصول إلى «النخبة» . ثم إن المانوية كانت بمعنى من المعانى لحظة الذروة فى تراكم التقاليد الدينية السابقة عليها فى العالم ، بما فى ذلك الدين المسيحى الوليد حديثًا فى ذلك الحين . كانت المانوية تدعو كل شخص لدخولها بكل حميمية وبدون خوف ، مما أثار الرعب لدى الأديان الأخرى التى احتكت بها ، وجعلتها تتبدل .

والعلاقة بين المانوية والأدب نمت ، مباشرة ، انطلاقًا من أفكار مانى الجديدة المعنية بكينونة « النص المقدس» . قال مانى إن مؤسسى الأديان الأخرى لم يتولوا بأنفسهم كتاب الحقائق التى كشفوا عنها ، أما هو فإنه لم يكتف بأن يكتب بنفسه ضروب الروحى التى أنزلت عليه ، بل إنه دونها كذلك فى كتب كانت غاية فى الجمال ، استخدم فيها ألف باء ابتكرها بنفسه . ومن ثم خلق فكرة «القانون » ، أى جسم الكتابة المغلق والحاسم والنهائى ، الذى ستشعر أديان الكتاب بعد ذلك أنها ستبدو عارية من دونه . وهكذا ساد التنافس بين الزرادشتيين والمسيحيين ، وحتى اليهود (الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين متفقين ، بعد ، على المتن القانونى للتعاليم خارج التوراة) ، وقد انهمك كل منهم خلال القرون القليلة التالية فى محاولات لتحديد ماهية «قانونه» . تبنى مانى صيغة الفهرس الرومانى القديم المعروف باسم الـ CODEX والذى اتخذ شكلاً مستطيلاً نزعته العملية المتواضعة متناقضًا مع اللفائف الأرستقراطية التى كانت منتشرة فى ذلك الحين – كما تبنى صيغة مضمونية توليفية بين الأديان السائدة ، فعمدت كافة الأديان الأخرى تقليداً له إلى الاحتفاظ بنصوصها القانونية فى كتب مستطيلة مشابهة . ومع حلول القرن الرابع كان عالم الكلمة المكتوبة قد أضحى وقفًا على تلك النصوص الدينية . كان سحر العبارة القائلة بأن الحقيقة تكمن « بين دفتى الكتاب » من القوة بحيث لا يمكن مقاومته .

بعد النزعة الشمّالة ، وبعد « القانون » المدون ، رمت المانوية تحديًا ثالثًا جذابًا بدوره ، ومرتبطًا بالتحديين الأولين فى وجه عالم الدين . فمانى – لرغبته فى القبول بالعديد من التقاليد الدينية باعتبارها رائدة للوحى الذى أُنزل عليه – كان تواقًا لأن يقبل بالعديد من اللغات بوصفها أدوات للتعبير عن نصه المكتوب . لذلك تولى بنفسه ترجمة الكتب المقدسة التى كتبها . قبله كانت معظم الأديان متمسكة بكل عناد باللغة التى تحدث بها الله إليها ، والتى بها يجرى التعبير فى الشعائر العامة – الصلوات وغيرها – . أما مانى فإنه لم يكتف بأن يكتب بنفسه النصوص بلغات عدة ، بل إنه شجّع أتباعه أيضًا على نظم أناشيد وأشعار بلغاتهم الخاصة لاستعمالها فى الصلوات . وهكذا فإنه فى كل مكانٍ صادر للمانوية فيه موطىء قدم أزدهرت آدابٌ شعبيةٌ من الأناشيد والمزامير وتراتيل الصلوات ، التى دأب المانوية على استخدامها فى الأعياد والمواسم الدينية والشعائر والصلوات التى كانت تملأ تقويمهم الدينى طوال العام .

وما بقيت اللغة التى كان يتكلمها الفرس قبل الفتح الإسلامى ، بمنأى عن تأثير ذلك الكم من الأدب الغنائى . ومن ناحية المضمون ، فإن بعض تلك المزامير المانوية ، التى تتحدث عن الشمس والقمر « اللذين يشعان ويتألقان بازغين من جذع الشجرة » فيما « تتراقص العصافير بسرور » تبدو وكأنها على بعد خطوة واحدة من وصف الطبيعة كما ظهر فى أولى الأشعار الغنائية التى انتشرت فى إيران الإسلامية . ومنذ القرن التاسع ، فى وقت كانت فيه أولى الأشعار الإيرانية المسلمة المكتوبة بالفارسية قد بدأت تظهر بخجل ، لدينا مخطوط يضم قصيدة مانوية كتبت بنفس تلك اللغة الفارسية الجديدة وتستخدم واحداً من الأوزان المبتكرة حديثًا آنذاك . ومن المؤكد أن هذا المخطوط هو أقدم مخطوط يضم هذه القصيدة التى تنهل – دون وجل – من خزان المخيلة الإسلامية كما تجلت فى الأدب العربى الإسلامى : نوح ويوسف ، وسيف على يظهرون هنا مجتمعين فى فقرة لا تزيد عن سبعة أسطر . والقصيدة عبارة عن شكوى مرة وضعت على لسان رجل سبق له أن مات ودفن ، ويشكو الآن بكل مرارة أن رفاقه قد تخلوا عنه حين وضعوه فى النعش الشبيه بالصندوق ، ثم فى القبر الذى هو بمثابة البئر الضيق :

« وضعونى ، كما نوح ، فى سفينة بالقوة - وهذه السفينة
رميت من دون أدنى عون فى المياه الضحلة
ورمونى ، كما يوسف ، بكل عنف فى الحفرة - تلك الحفرة
التى لن أخرج منها إلا فى يوم القيامة »

إن الحماس الذى أبداه المانويون فى استخدام اللهجة الفارسية القديمة جنبًا إلى جنب مع الفارسية الإسلامية الجديدة ، ونهلهم المكثف من مخيال الأديان الآخرى ، قد ساهما مساهمة أساسية فى صبغة التزندق التى وسم بها الشعر الفارسى ولم تبارحه على الإطلاق بعد ذلك . وفى القرن الثالث عشر كتب شمس قيس الذى يعتبر أفضل نقاد الشعر الفارسى فى إيران الوسيطة ، يقول :

« لقد قرأت فى بعض الكتب الفارسية أن علماء الدين فى زمن (الملك الذى حكم قبل الإسلام) بهرام (٤٢٨-٤٣٨) ، لم يكونوا يرون ما يستحق اللوم فى أخلاقه وسيرته غير كتابته للشعر . وهكذا - حين وصل إلى العرش - جاء آزوربات ونصحه قائلاً : أيها الملك اعلم أن كتابة الشعر هى واحدة من أكبر الخطايا التى يرتكبها الملوك ، وأفسد عوائد الحكام ، لأن أساسها المبالغة المجنونة والإفراط المشهور . وبالتالى فإن كبار فلاسفة الدين ، اعتبروا الشعر بعض أسباب دمار الممالك القديمة وأمم الماضى ... إن كافة الزنادقة المانويين - المتنكرين للأنبياء - قد وقعوا فى مهب الخيالات الخاوية التى دفعتهم إلى انتقاد الكتب المنزلة التى جاء بها الأنبياء المرسلون من الله ، وذلك بمجرد أن حولوا الكلام إلى شعر ... إن أول مخلوق امتدح نفسه شعراً، وأبدى غروراً وتكبراً على الآخرين كان الشيطان لعنه الله . ومنذ تلك اللحظة غير بهرام طريقه ولم يعد لقول الشعر بعد ذلك بتاتًا» .

فى القرن الحادى عشر ، كان أوان تغيير النهج بالنسبة إلى الإيرانيين قد فات . فسمة الوثنية والكفر التى هيمنت على مواضيع الملاحم القومية ، لم تحل بين الإيرانيين المسلمين وبين كتابة الشعر ، وجعلة فى مركز الصدارة من ثقافتهم ، والمركز العاطفى

الذى يمكن فيه لكل ناطق أو ناطقة بالفارسية ، أن يرى فيه شيئًاأساسيًامن روحه أو روحها . وهكذا فيها راح الشعر الفارسى ينمو ، حجمًاوتنوعًا، راح يشمل بتأثيره حتى أهل إيران من غير المتعلمين ، من الذين كانوا ولايزالون يحفظون غيبًاأشعار حافظ وسعدى ومولانا جلال الدين الرومى ، ويستخدمونها فى كلامهم ، بنفس الطريقة التى يستخدم بها متحدثو اللغات الآخرى أمثالهم الشعبية . إن القوة الثقافية للأدب الفارسى وللشعر الفارسى ظهرت بشكل خاص حين اتجه أتراك الأناضول وأواسط آسيا ، ومسلمو الهند وحتى مسلمى المناطق الأكثر بعدًاإلى الشرق فى ماليزيا وأندونيسيا ، إلى الأنماط الفارسية يحاكونها ، حين قيض لهم أن يبدعوا آدابًابلغاتهم الخاصة . والحال أن تلك المنطقة الفسيحة الممتدة من تركيا إلى أندونسيا والتى تلقت النمط الثقافى الإسلام مضمخًا بنكهة فارسية مميزة ، واصلت ، طوال قرون عديدة من الزمن ، التطلع صوب إيران بوصفها النموذج المحلى للثقافة الرفيعة ، وبالنسبة إليها (كما بالنسبة إلى الإيرانيين) كان الشعر الفارسى ولايزال ، البرهان الحى على تلك الهيمنة الثقافية .

ومهما يكن من أمر فإنه لم يكن من غير الطبيعى للمسلمين الإيرانيين أن يستخدموا شعرًا حميمًا شديد العاطفية وشديد الانتشار فى أوساطهم ، للتعبير عن معتقداتهم الدينية الإسلامية . وبعد عدة قرون ، بات من الصعب العثور على قصيدة فارسية ذات معنى ، مثل « كتاب الملوك » تحتوى على قدر ضئيل من الإحالة المفتوحة على الإسلام ، وبشكل خاص ، إلى المخيال الإسلامى ، ولكن لئن كان من الصعب وسم الشعر الفارسى بأنه شعر غير إسلامى ، فإن قدرًا كبيرًا منه لم يكن إسلاميًا على أى حال . فالوثنية والمانوية كانت لهما يد فى ترسيخ تلك النزعة غير الإسلامية التى وسمت الشعر الفرسى ، ثم جاء الصوفيون ليكملوا ذلك المسار . والصوفية تشاطر المانوية رغبتها فى تمجيد الله باللغة التى تتكلمها طوائفها ، ومن هنا استدار المتصوفة الإيرانيون نحو الأدب الصوفى الفارسى ، بنفس الحماس الذى أنتج الشعر الصوفى بلغة الأوردو وبلغة الباشتر ، وبعدد كبير آخر من اللغات الإسلامية ، بحيث شهرنا ظهور عالم واسع من الأدب الصوفى متنوع اللغات .

ومع هذا فإن الفارسية كانت أداة أول تجربة صوفية لغوية خارج إطار اللغة العربية ، والصوفيون - الذين كان قد سبق لهم أن صاغوا ميثاقهم المنحرف ظاهريًا ، والقائم على أساس التعبير عن التجربة الذاتية بوصفها نوعًا من السكر بوجود الله ومعرفته وحبه ، والنظر إلى هذه العلاقة الحميمة بوصفها اتحاد عشاق - رأوا أن الفارسية - التى كان قد سبق للمانويين أن استخدموها استخدامًا مجازيا ، كما سبق أن استخدمت « وثنيًا » من قبل الفردوسى فى مجال تمجيده لمباريات الشراب ، وحكايات الغرام والمعارك - بإمكانها أن توفر مجازات وصورًا استعارية أكثر غرابة وإثارة ، إن استخدمت للحديث عن الحياة الصوفية ، مما توفره اللغة العربية . وها هو العطار - الذى يعتبر عادة الأكثر « سنية » بين شعراء التقاليد الصوفية الفارسية - يكتب فى واحدةٍ من قصائد النمطية :

أيها المسلمون ، أنا ذلك الزرادشتى القديم الذى بنى معبد الوثنية

إذا أخطو فوق سطح العالم ، ها أنذا أطلق دعوتى فى وجه هذا العالم

ويا أيها المسلمون ! ها أنذا أطلق دعوة الصلاة للكفر الوثنى .

وأقول : ها أنذا قد أعدت بناء هذه المعابد القديمة بأبهتها السابقة

فإذا ما نتج عن ذلك إحراق العطار المسكين فى نيرانهم

كونوا شهودى ، يا أيها الشجعان ، واشهدوا على أننى أنا من قدمت حياتى قربانًا .

لقد عمد المفسرون والمعلقون إلى شرح النزعة الوثنية المتحمسة التى تهيمن على هذه القصيدة (كما سيفعلون لاحقًا فى مجال تفسيرهم لقصائد حافظ ولأشعار مئات الشعراء الفرس الأخرين) بقولهم إن هذه « النزعة الوثنية » الزرادشتية إنما تمثل الإيمان العميق الذى يحمله المؤمن الحقيقى فى أعماقه ، بعيدًا عن نفاق المُرائين الذين يبدون طاعة ظاهرة للإسلام ، تغطى عدم إيمانهم الداخلى . والحال أن هذا التحويل

للصور إلى فلسفة صوفية يبدو بالنسبة إلينا أمينًا لما نعتقد أنه إيمان صوفى قويم وصادق كان يحمله العطار .

ومع هذا فإن العطار لم يكن يريد لقارئه أن يعتقد بأنه إنما يستخدم المجاز ها هنا . ونقطة الذروة فى القصيدة تكمن فى أنها تقترح علينا بأن الشاعر قد يكون مؤمنًا ببعض الأمور التى يتحدث عنها ، قد يكون مؤمنًا بأن الدين القديم كان نبيلاً وساميًا أو أن الرفض الكلى لكل شريعة عقابية دينية ينتمى إلى التقوى الحقيقية . ولنلاحظ هنا كيف أن غالبًا – الشاعر الهندى ، الذى عاش فى القرن التاسع عشر ، وكان يكتب الشعر بالفارسية – سخر من انتصار ذلك المزيج المجنون من الزرادشتية ونار المعابد ، والقساوسة المسيحيين ، والبراهمان الهندوسى ، وبائعى الخمر والحانات ، فى عالم الشعر الفارسى حين قال فى واحدة من قصائده : « إن المسلم لم يهيمن فى أى عصر من العصور ، إذ ما أن برح الزرادشتى الحانة حتى دخلها النصرانى » . ولقد بدا الأمر وكأن مصطلحات الشعر الدينى كما تجلت لدى أصحاب التقوى المسيحيين ، قد أتخمت بصور آتية من نشيد الإنشاد ، كلها تبدو مجازية ، لكنها كلها تبدو فى الوقت نفسه ممتزجة بصور تحيل إلى الرموز الوثنية المتحدثة عن الحب الجنسى والنشوة الجسدية ، كما هو الحال مع أفروديت وديونيزوس ، بحيث إن القارئ لا يعود فى وسعه أن يبعد صورة الحب الدنيوى والثمالة الدنيوية خلال قراءته للشعر .

فى الوقت نفسه ، حتى حين كان الشعراء الفرس ، مثل حافظ ، يبدون وكأنهم يتحدثون بواقعية وحب عن العالم المادى ، لم يكن فى وسعهم أن يتفادوا استخدام المخيال الإسلامى ، كما فى قصيدة حافظ التى يقول مطلعها :

« بشهره المشعث ، ورشحه بالعرق ، بابتسامته وثمالته
بقميصه الممزق ، وقصائده الغنائية ، بكأس الخمر فى يده
جاءنى الليلة الفائتة حتى وسادتى وجلس
ثم قال : « يا حبى القديم ، هل أنت نائم يا حبى » .

لاحقًا فى نفس هذه القصيدة يحيل حافظ إلى يوم ألست بربكم ، أى إلى اليوم الذى يجيب فيه الإنسان المخلوق حديثًا - تبعًا لما جاء فى القرآن - على ذلك السؤال بقوله : « بلى » قابلاً إلى الأبد بعد ذلك بالتكاليف . إن المفسر ضيق الأفق لمثل هذا الشعر يمكنه أن يلح إلى الأبد على أن المخيال الإسلامى يبرهن على أن هذا الشعر لم يكن شيئًا آخر غير مجاز دينى ، حتى ولو كان بإمكان المفسر الواعى أن يبرهن ألف مرة على أنه أكثر من ذلك .

والحال أن الشعر الفارسى تحول ليصبح البيت العاطفى الذى عاشت فيه تلك الالتباسية التى كانت ولاتزال فى مركز القلب من الثقافة الإيرانية ، ضمن حياتها الحرة والمنفتحة . إن ما عبر عنه الشعر الفارسى لم يكن لغزًا يتعين حله ، بل هو لغز لا يحل . فالشعر الفارسى الذى يستحق هذا الاسم لم يكن أى شىء آخر على الإطلاق . إنّ الحيز الجوانى للروح ، الذى حقق الشعر الفارسى فى داخله ، تحولاته الألف ، لم يكن فى نهاية الأمر سوى حيز وصلت فيه هذه اللغة الملتبسة إلى ذرا عاطفية حميمة كان عليها أن تبقى على حميميتها لأن تفسيرها انطلاقًا من كونها مجازًا ، وإعادة التعبير عنها فى أى شكل من أشكال التفتيت التأويلى ، سيكون من شأنه أن يعيدها إلى الحيز العام ، وبالتالى إلى المجال الذى كانت قد قصدت إلى أن تبقى ملتبسة إزاءه .

إنه لمن المغرى أن نعثر على جذور هذه الالتباسية ذات المعنى العميق فى عالم الصور الذى سيطر فى الثقافة الإيرانية بعد الفتح العربى للبلاد . فعلى عكس المصريين وأهل ما بين النهرين الذين فقدوا - عمليًا - هويتهم مع تاريخ أربعة الآلاف عام التى سبقت الفتح الإسلامى لبلادهم ، فى الوقت الذى لم تعش فيه لغاتهم القديمة إلا فى القرى النائية ، وفى الأداء الدينى الذى ظل سائدا لدى المسيحيين المحليين . بعد أن أضحت العربية اللسان السائد فى مصر وبلاد ما بين النهرين ، ظل الإيرانيون محافظين على لغتهم ، كما ظلوا فخورين باستمراريتهم ضمن إطار التقاليد الوثنية الما قبل إسلامية التى كانت سائدة لدى أجدادهم . لقد تمكن الإيرانيون من هذا على الرغم من أن ثقافتهم (على عكس ثقافة المسيحيين واليهود) ما كان لها ذكر فى

القرآن . فمن وجـهة النظر الإسـلامية الصـارمـة ، لم تكن الثـقافة الإيرانية – الما قبل إسلامية) ، سوى واحدة من عدة ثقافات مشتركة ، حلت محلها إلى الأبد كافة الأديان التوحيدية بصورة عامة ، والإسلام بشكل خاص ، بحيث إنه لا يمكن الحديث عنها إلا ضمن إطار الحديث عن مثالب « جاهـلية » مـا قـبـل الإسـلام ، وكان اللـغـز حقيقيًا ، فـلا شـىء فى المدونات التـاريخـيـة يمكنه أن يلقى أى ظل من الشك على صـدق قـبـول الغـالبية العظمى من الإيرانيين للإسلام ، أو على اللذة العفوية التى تستشعرها غالبية الإيرانيين فى مجال رواية وإعادة رواية حكايات تاريخ وثنيتهم الطويل ، بلغتهم الخاصة .

إن لحب الالتباس أسبابًا أكثر عمقًا وقوة . فلقد كان هذا هو الحيز الذى تمكن فيه الإيرانيون الناطقون بالفارسية من التحديث فيما بينهم ، وحفظ المسافة العاطفية التى تفـصـلهـم عن الأتراك والمغـول الذين حكمـوهـم ذلك أن هذا المجـال قـد أتاح لهم أن يحافظوا على مسافة فصلتهم عن أجيال الحكام النهمين والطفيليين ، سواء أكانوا من الإيرانيين أم من غير الإيرانيين ، من الذين قبضوا على السلطة عبر إمساكهم بخناق رعاياهم الإيرانيين . غير أن ذلك الالتباس يعنى أكثر من هذا أيضًا . كان الالتباس البعد الذى يمكن فيه قبول الرؤيين المتناقضتين روحيًا واللتين سادتا غرب آسيا ، من الحاجة للعثور على طريقة تمتزج فيها الرؤييان : الغنوصية والأفلاطونية الجديدة ، تلك الرؤية التى تتحدث عن الحركة الممكنة فى حياة أى شخص تاريخى انطلاقًا من الزمان ووصولاً إلى الأبدية ، وهو ما يعبر عنه السهروردى بالطير الهارب من ميدان الصيد والرؤية الزرادشتية واليهودية والمسيحية والإسلامية التى لا يكون فيها التاريخ غير دراما للخلاص ، دراما تمتد على مدى الزمن الإنسانى بدءًا من لحظة الخلق إلى زمن البعث والنشور .

هذا الولع بالالتباس كان ظاهرًا حتى فى الموقف إزاء الشيطان . بالنسبة إلى الزرادشتية لم يكن ثمة أى التباس يتعلق بالله ، المسمى أهورا مزدا ، أو بالشيطان المسمى أهرمن . وفى التعليم الدينى الزرادشتى الذى كان على كل فتى أو فتاة بلغ أو بلغت الخامسة عشرة أن يتعلمه أو تتعلمه لدى الانضمام إلى عالم البالغين المؤمنين ،

تقول الصلاة الدينية : « يجب ألا يخامرنى أدنى شك فى وجود مبدأين أولين ، مبدأ الخالق ومبدأ المدمّر . الخالق هو أهورا مزدا الملئ بالطيبة والنور ، وأهرمن هو الروح المدمرة اللعينة ، المليئة بالشر وبالموت ، إن المدمر كاذب ومخيب للأمل » . وبالنسبة إلى المانويين لم يكن الشيطان شرًا وموتًا وحسب ، بل كان أيضًا « مادة » ، ذلك الشىء الفاسد الذى دنس أرواحنا ونسعى دائما إلى الهرب منه .

فى الإسلام ، غالبًا ما يظهر الشيطان على الشاكلة التى يظهر عليها فى المسيحية : على صورة المتكبر المزيف ، والمتمرد ضد الله الذى يمكن للاهوتيين أن يعتبروه تجسيداً للشر أو حتى - فى الأفلاطونية المُحدثَة - غيابًا للخير ، لكنه فى الوقت نفسه مخلوق يتعرف فيه المؤمن العادى على المتآمر الدائم الذى يغوى النوع الإنسانى ويستفزه لكى يدفعه إلى الأفكار والأفعال الشريرة . ولنذكر هنا أنه ما من احتفال خلال شعائر الحج إلى مكة ، يفوق فى خطره بالنسبة إلى المؤمنين خطر الاحتفال الذى يدور فيه الحجيج من حول عمود حجرى رامين بالحصى على الرمز الكريه للشيطان . وهى كراهية يتم التعبير عنها بحيوية تجعل المشاركين - فى بعض الأحيان - يضربون بعضهم بعضًا بالحصى تعبيراً عن حماسهم وتأثرهم . بل إن الفكر الشيعى الإسلامى خلق - إلى جانب الملاك الحارس - شيطانًا مساعداً يرافق كل شخص ، بحيث يصبح هذا الشخص ميدان صراع مصغرا يتضارب فيه الخير والشر ، بنفس الأسلوب تقريبًا الذى تمثل فيه الزرادشتية معركة الخير والشر فى العالم الكبير .

ومع هذا فإن الشيطان يظهر فى الإسلام بوصفه شخصية ملفتة فى تعقدها ، بل ولربما تبدت أكثر تعقداً من شخصية شيطان الزرادشتية أو اليهودية أو المسيحية والتقاليد التى تقول بأن الشيطان إنما هو من اخترع الشعر - كما يذكر شمس قيس - تعتبر مستوحاة بشكل جزئى من التصور العربى القديم الذى يقول بأن « الشياطين » الشخصية ، مثلها فى هذا مثل « شياطين » الإغريق القدامى ، هى المسئولة عن الاندفاعات الخلاقة . ولعل أهم مصدر للحديث عن شخصية الشيطان المعقدة فى الإسلام - القصة القرآنية حول أول عصيان يقوم به الشيطان ، فما أن انتهى الله من

صنع الإنسان من صلصال كالفخار ونفخ فيه الروح ، حتى أمر الملائكة بالسجود لهذا الإنسان ، فرفض واحد من الملائكة وهو إبليس ذلك قائلاً : { أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ } (الأعراف : ١٢) ولهذا السبب طرد الله أبليس ولعنه ، لكن الشيطان طلب من الله أن يؤجل عقابه قائلا : { أَنظِرْنِيَ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ } (الأعراف : ١٤) ثم قال الشيطان : {فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ} (سورة ص : ٨٢ ، ٨٣) .

إن استقلالية الشيطان بين الملائكة ، واستجابة الله بالصبر عليه إلى يوم يبعثون ، ورضوخ الشيطان لفكرة أنه إنما كان أداة بيد جبروت الله ، كلها أمور تقترح علينا صورة لأمير الظلمات أكثر إثارة من تلك التى تصوره بوصفه مجرد « تجسيد للشر » مهما كان من شأن هذا التجسيد أن يبدو فى بعض فقرات القرآن بوصفه شراً قاتلاً . فالصوفيون تأملوا الإمكانات المرتبطة بهذا الشيطان المعقد بانبهار وافتتان ، وهم - خاصة فى علم المشرق الإسلامى الناطق بالفارسية - تمكنوا من تطوير شيطان بديل ، وهذا الشيطان كان أشدّ الموحدين ، الملاك الذى كان متفرداً فى عبادته لله بحيث إنه رفض الانحناء أمام الإنسان ، لأنه ما كان لينحنى أمام أحد غير الله . إنه « العاشق » الذى كان عشقه كاملاً إلى درجة جعلته يقبل بدور يبعده عن المعشوق الإلهى انطلاقاً من طاعته الوالهة للأمر الإلهى . ومن هنا يبدو لنا فى الواقع أن هذا الشيطان المعاد له اعتباره أخلاقياً إنما هو شهيد بين الشهداء . وفى شعر العطار يشرح الشيطان دوافعه ، وآلامه ، وتفهمه لغرض الله السرى الكامن وراء طرده من نعيمه :

وأقف خارجاً وبعيداً أنا ، ومع هذا لا يمكننى أن أحتمل هذا الأمر ولو للحظة إلا إذا كنت أتأمل هذا الوجه .

واقف خارجاً وبعيداً أنا ، فى حالة اكتئاب من جراء الفراق
لأننى لست مستمتعاً بإشراقة حميمية الاتحاد هذه
على الرغم من أنه قد حظر على أن أدنو من عتباته
فإننى لا أستدير برأسى ولو لبرهة عن دربه

من اللحظة التي وضعت فيها قدمى فى ممر المعشوق
لم أتطلع إلى أى اتجاه آخر غير اتجاهه
وبما أننى بت الآن الرفيق الحميم الذى يشاطره معنى السر
سوف لن أتطلع - ولو لبرهة وجيزة - إلى أى كائن سواه .

وبعد ذلك يعمد العطار - مثل بقية الشعراء الفرس - إلى ممارسة حقه فى اللجوء إلى الالتباس ، ليضعنا فى بعض الأحيان فى مواجهة الشيطان الآخر :

قال الشيطان : « أنا أفضل من آدم » ومن دون ريب
ها هو قد حلت به اللعنة حتى يوم النشور
لقد عوقب الشيطان بسبب كبريائه المتعجرفة
أما آدم فقد لقى الترهيب بسبب طلبه العفو والمغفرة .

ولن يكون من الغريب أن نرى بعد ذلك بجيل ، سعدى الذى - على الرغم من أشعاره الصوفية الغنائية المؤثرة - اشتهر أكثر بكتبه المليئة بالحكمة ، يسخر بلطف من الإسقاطات التى يقوم بها معاصروه توقًا للوصول إلى سر الشيطان :

« لست أدرى أين قرأت ذلك فى كتاب
عن رجل معين رأى الشيطان فى حلمه
كانت له قامة شجرة تنوب نبيلة ، وجمال الحوريات الرائع
وكان الضوء يشع من وجهه كما يشع من الشمس
أقبل الرجل على الشيطان وقال : يا للدهشة أهذا أنت ؟
أم أنك بالأحرى ملاك بكل هذا الجمال ؟
لقد تصوروك رجلاً بوجه مريع
حين رسموك فى الحمّام كريهًا قذرًا

فقال له الشيطان : أيها الرجل السعيد ، إن الصورة التى رأيتها ليست صورتى فالقلم الذى رسمنى كانت تمسك به يد العدو » .

* * *

إن اليد التى رسمت الشيطان بتلك الأشكال المتناقضة ، كانت ذات قدرة استكمالية على رسم صور ذاتية متناقضة لذات الرسام نفسه . فالشعر الفارسى بما فى ذلك الشاعر الشعبى ، كان بشكل حاسم يفضل أن يضع نفسه عند الحدود القصوى للطيف الأخلاقى ، مظهراً نفسه مرة بوصفه عربيداً ساخراً متهكمًا ، ومرات بوصفه إنسانًا يكرس نفسه لخدمة غيره . ومن بين الصورتين كانت صورة العربيد المتهكم هى الصورة المعروفة أكثر خارج إيران نفسها ، لأن التعبير اللامع عنها فى رباعيات عمر الخيام ، وجد لنفسه مترجمًا لامعًا إلى اللغة الإنكليزية فى شخص ادوارد فيتزجيرالد . إن لدينا اليوم نسخًا موثوقة من أعمال عمر الخيام الرياضية والفلكية تكشفه أمام أنظارنا بوصفه واحداً من أكثر أبناء زمانه موهبة ، وتنسب إليه بين أشياء أخرى أول الحلول الصحيحة لمسألة المعادلة الرباعية . غير أن عمر الخيام الشاعر شخص وهمى ، فحتى إن لم يكن ثمة أدنى شك فى أنه قد كتب رباعياتٍ فعلاً ، فإن أيًا من تلك الرباعيات لا يمكن لها أن تنسب إليه بيقين .

تشكل الرباعيات الفارسية تياراً قويًا تحت السطح البارز للأدب الفارسى ، والرباعية شكل شعرى لم يتمكن أبداً من القضاء على ما للشعر الملحمى أو الشعر الغنائى من احترام ، لكنه يصل بكل يسر وسيولة طبيعية إلى اللسان الفارسى بحيث إن ثمة رباعيات مجهولة المؤلف تظهر مكتوبة على الأوانى الخزفية التى تعود إلى العصر الوسيط فى إيران ، كما على صفحات الكتب الطبية . والرباعيات تُنسب عادةً إلى الفردوسى والعطار وسعدى وحافظ ومولانا (جلال الدين الرومى) ، كما تُنسب إلى العديد من الشعراء الفرس الآخرين وإلى بعض « رجال الحكمة » من أمثال ابن سينا والسهروردى و – بخاصة – بابا طاهر (الذى سبق أن رأينا كيف أمضى ليلته فى حوض الثلج) . لكن هذه الرباعيات – التى تكون فى بعض الأحيان صحيحة

النسبة صحة لامراء فيها – نادرًا ما تظهر فى الدواوين التى تضم أشعاره هؤلاء المبدعين ، مما جمع فى إيران ما قبل الحدثة .

بعض مؤلفى هذه الرباعيات ، كانت لديهم ميول صوفية قوية ، وأرادوا بلا شك أن تفهم رباعياتهم بهذا المعنى . والواقع أنه لم يكن ثمة حتى الآن سوى « مفسرين قصيرى النظر تعاملوا مع المتن العريض لرباعيات عمر الخيام ، الرباعيات التى يغمرها روح عربيد تهكمى ، والتى تستخدم لغة الشعر الفارسى – الإسلامى المتطورة التى كان يستخدمها عمر الخيام كوسيلة لرسم كل تلك الرباعيات بطابع مجازى حولها إلى دروس صوفية . غير أن فيتزجيرالد يصيب حقًا حين يتحدث عن « جرأة فكر عمر الخيام الأبيقورية » . أما معاصر فيتزجيرالد – ماثيو آرنولد – الذى اعتقد بأن الموضوع الحقيقى للشعر هو السؤال الأخلاقى عن كيفية العيش ، كان من حقه أن يصدمه نداء عمر الخيام العربيد : « إننا لنعثر فى بعض الأحيان ، على ما يجذبنا حتى فى شعر التمرد ضد [الأخلاق] ، فى شعر يكون من شأنه أن يتخذ شعارًا له كلمات عمر الخيام القائلة : « هيا بنا نعوض فى الحانة ، ذلك الوقت الذى أضعناه فى المسجد ... » .

والحال أن بعض مناخ السأم من العالم الذى يطغى على رباعيات الخيام ، ينتمى إلى الموضوعات المشتركة التى تهيمن على الشعر الفارسى : خواء كل الرغبات البشرية وعدم جدواها فى مواجهة الموت المحتم :

« يقال إن الأسد والسحلية يمثلان
حيث يسود جمشيد ويتمجد ويثمل حتى الرمق الأخير
وبهرام ، ذلك الصياد العظيم ؟ يدوس
الحمار الوحشى فوق رأسه ، دون أن يتمكن من إيقاظه من سُباته » .

إن الإحساس هنا ليس بعيدًا جدًا عن « الأوزيماندياس » للشاعر شِللى ، وهو الشجن السوداوى نفسه الذى يسود العالم الثقافى للشعر الفارسى فى إيران وخارجها إلى درجة أنه يروى عن السلطان العثمانى محمد الثانى ، أنه أنشد أبياتًا عديدة من

قصيدة لسعدى حين دخل إلى آيا صوفيا ، فى العام ١٤٥٣ ، بعد انتزاعها من البيزنطيين :

« العنكبوت سيد الدار فى قصور القياصرة

والبوم هو عازف المزمار لدى طوابير آفراسياب » .

ورباعيات عمر الخيام تتسمُ بسمة أخرى ليست بعيدة كثيراً عن عالم الشعر الصوفى الفارسى : الشكوى من المسئول الذى أنزل البشر فى عالم لا يمكن فهمه وقيدهم بتكاليف لم يسأل أيًا منهم أن يوافق على تحملها :

لبستُ ثوب العيش لم أُستشر

وحرتُ فيه بين شتّى الفِكَرْ

وسوف أنضو الثوب عنى ولم

أدر لماذا جئتُ أين المفرّ

(والأصل الإيرانى يبدأ هكذا : « هو جاء بى فى ارتباك إلى هذا الوجود » بمعنى أن الشعر يلقى باللوم على الله بكل وضوح) . غير أن تهكمية عمر الخيام ، كانت المسألة التى اقتضت واحداً من كتاب سيرته القدامى أن يقول عنه : كان فيلسوفاً شقياً ملحداً ودنيوياً » تجد التعبير عنها فى رباعيات مثل هذه :

« آه ... تعال مع الخيام العجوز ودع عنك الحكمة

ولنقل : ليس ثمة من يقين سوى اليقين بأن الحياة تطير

أمر واحد مؤكد ، أما الباقى فكله أكاذيب

إن الزهرة قد ذبلت ، ولم يبق إلا أن تموت » .

وما من أحد مطلع على الحياة الفارسية يمكنه بعد هذا كله ألا يتعرف فى الصورة التى يرسمها عمر الخيام لنفسه عربيداً ساخراً ومتهكمًا ، وتلك الصورة تشكل حقًا

وقفة فنان ، لكنها وقفة تتكرر كثيراً وكانت بشكلٍ دائم مصدر إلهام ووحي للروح التهكمية وروح العربدة الخاصة ولكن القوية ، التى هيمنت على الحياة الحقيقية .

أما الوقفة الشعرية الأكثر عمومية والتى تنتمى إلى النوع الآخر من الشعراء ، أولئك المؤمنين الورعين ، فإنها تبدو لنا أكثر إشكالية : فترجمتها فى الحياة الحقيقية قد يكون من شأنها أن تبدو وكأنها تستتبع درجة ما من التضحية بالذات تكون فوق مستطاع تحمّل الفنان نفسه ، ولفهم هذه الإشكالية يمكن للمرء أن يتجه نحو حلبة تبدو فيها صورة الفنان كخادم للغير ، وقفة درامية متبناة انطلاقًا من وعى ذاتى كامل : مسرحية العواطف الفارسية ، التى تبدو قادرة على التعبير عن الروح الإيرانية بقدر ما تفعل الرباعيات التهكمية . والحال أن مسرح التعزية الذى يعرفه العالم الشيعى يعتبر المسرح الأصيل الوحيد فى العالم الإسلامى . وهو واضح فى أصوله الدينية بقدر ما يبدو واضحًا أن الدراما الإغريقية القديمة قد تحدرت من أناشيد الكورس الديونيزية من مثل مسرحيات الأسرار والمعجزات والوعظ الأخلاقى التى عرفت فى العصور الكلاسيكية وصارت جزءًا من القدّاس .

تنبع أصول ذلك المسرح من الفاجعة التاريخية التى جعلت إيران بلدًا شيعيًا وأدت فى مسارها إلى إضفاء السمة الإيرانية على المذهب الشيعى نفسه . فحتى القرن السادس عشر كان المذهب الشيعى مذهب الأكثرية فى مناطق قليلة من إيران فقط ، وبالطبع كانت قم واحدة من تلك المناطق . أما المراكز الثقافية الهامة للتشيع فكانت تقع داخل العالم العربى ، فى أمان هضاب جنوب لبنان ، حيث أدى تبادل الكتب السجالية والمنشورات الدعاوية بين الشيعة وجيرانهم السنة ، إلى إبقاء تقاليد التعليم حية وصارمة بين الشيعة العاملين ، وفى جنوب العراق حيث تمكنت « المدرسة » التى أسست فى النجف خلال القرن السادس عشر من أن تبقى على قيد الحياة رغم تقلب الأنظمة والأحداث .

وحوالى عام ١٥٠٠ تقريبًا ، أضحى العالم الإسلامى متنبهًا إلى وجود مركز جديد للتشيع فى إقليم شمال غرب إيران الناطق بالتركية ، إقليم آذربيجان . وكانت الصوفية

تغرى أولئك الشيعة الأذربيجانيين بقدر ما يغريهم التشيع نفسه ، وكانت تقودهم عائلة تركية اللسان تتألف من قادة وراثيين ينتمون إلى أخوية صوفية غنوصية يطلق أفرادها على أنفسهم اسم أبناء على (الأدلة التاريخية على ذلك ليست قوية ، وأحسب أنّ كسروى كان أول من تشكّك فيها) . ولقد كانت سلطة أولئك القادة الصفويين – الذى يُفترض بهم التحدر من سلالة على – على أتباعهم ، سلطة شاملة ، مثلما يتطلب زعماء بعض الجماعات الصوفية . وبما أن أتباع أولئك القادة كانوا يضمون فى صفوفهم بعض القبائل لعنف البدوية المحاربة فى أذربيجان والأقاليم المجاورة لها ، حدث لتلك السلطة الروحية أن تحولت إلى سيادة سياسية . وبعد عدة أجيال – وبما أن القادة الصوفيين راحوا يتزاوجون مع البيوتات التركمانية النبيلة الحاكمة – صار أولئك القادة يطاعون بوصفهم زعماء تركمانيين ذوى دماء ملكية .

فى عام ١٥٠١ – وبعد أن تم إخضاع أذربيجان بأسرها – اتخذ زعيم الجماعة الصفوية ، إسماعيل ، لنفسه لقب « شاه » . ولقد كان إسماعيل ، كما ينبئنا رحّالة إيطالى عاصره « محبوبًا ومبجلاً من قبل شعبه كما لو أنه إله ، ولا سيما من قبل الجنود الذين كان معظمهم يخوض القتال من دون دروع » وفى الوقت نفسه أمر إسماعيل بأن يكون كل تعبير عام عن الإيمان الإسلامى فى مملكته ، تعبيرًا شيعيًا . ولقد فسر الأمر بنفسه قائلاً : « إن هذا الأمر تكليف إلهى لى ، والله والإمام المعصوم هما إلى جانبى ، لذلك لا أخشى أحداً ، فإذا ما أبدى الشعب كلمة احتجاج واحدة ، فسوف أسحب سيفى من غمده بعون الله ، ولن أدعَ أحداً على قيد الحياة » . وخلال السنوات القليلة التالية برهن محاربوه المنذورون لخدمته ، بكل مهارة على أن بإمكانهم حقًا أن يسحبوا سيوفهم من أغمادها تبعًا لمشيئته ، وهكذا ما إن حل عام ١٥١٠ حتى كانت الهضبة الإيرانية قد أضحت بأكملها تحت سيطرته .

إن توحيد إيران فى دولة واحدة للمرة الأولى منذ الفتح العربى المسلم فى أربعينات القرن السابع (١) ، ساعد على إدامة ملك كان الشاه إسماعيل قد أسسه دولة قوية ومستقرة . يومها حتى العديد من سكان إيران الناطقين بالتركية اعتبروا أنفسهم

(١) فى الأصل الإنجليزى : أربعينات القرن الثامن الميلادى – وهو طباعى فى الغالب .

« إيرانيين » بمعنى أن بإمكانهم أن يعيشوا فى إيران ويقوموا بحراسة « إيران زمين » ، كما كانت فارس تسمى فى « كتاب الملوك » (وهو الكتاب الذى من غريب الصدف أن يكون قد اكتسب أهميته بسبب اهتمام الحكام الأتراك به ، بقدر ما كان يهتم به القراء الفرس) . ولقد حدث ذلك التوحيد فى نفس الوقت الذى جرى فيه توحيد بقية مناطق الشرق الأوسط تحت سلطة الأتراك العثمانيين ، الذين كانوا سنيى المذهب . أما المذهب الشيعى فلقد أضحى منذ ذلك الحين متلازماً مع الوجود السياسى المستقل لـ « إيران زمين » . والسلطان العثمانى سليم غزا إيران وغايته أن يهزم تلك البدعة . وفى العام ١٥١٤ تمكن السلطان - الذى كان يمتلك بمدافعه واستعداداته الضخمة ، أكبر جيش برى فى أوربا أو فى غرب آسيا - أن يُلحِق بالشاه إسماعيل هزيمة نكراء . لكنها لم تكن هزيمة حاسمة ، حيث إن ولاء أتباع إسماعيل الإيرانيين له مكنه من أن يتبع سياسة أرض محروقة ، أجبرت العثمانيين على ترك ما كان قد سبق لهم أن غزوه للإيرانيين .

ومع ذلك كله فإن وهج الانتصار العثمانى ضرب سمعة الشاه إسماعيل بوصفه زعيمًا لا يقهر . وكما أنّ ذاك الوهج كان أكبر حجمًا من الإيمان بالقائد الصوفى الصفوى بوصفه « سيداً كاملاً » . ويبدو أن الشاه إسماعيل أدرك فى ذلك السياق - على عكس العديد من قادته العسكريين - أن المذهب الشيعى فيه ما هو أكثر من مجرد طاعة الأئمة وكراهية أعدائهم . وتقول لنا مدونة فارسية تعود إلى سبعينات القرن السادس عشر (بشىء من المبالغة دون أدنى ريب) أن الشاه إسماعيل حين أعلن فى العام ١٥٠١ المذهب الشيعى ديناً للدولة ، لم يكن بوسعه العثور على أكثر من كتاب واحد من كتب الفقه الشيعى فى عاصمة مملكته ، وكان ذلك الكتاب الجزء الأول فقط من مجموعة ، أما الشيعة العراقيون واللبنانيون فكانت لديهم الكتب والعلم الذى يمكنهم من فهمها ، ولقد رحب الشاه إسماعيل وخلفاؤه بمجىء هؤلاء إلى إيران .

كان اعتناق الشاه للمذهب الشيعى أشبه بلغز بالنسبة إلى رجال الدين الشيعة الذين لم يكونوا بأى حال من الأحوال ، من أتباع جماعة الصفوى الصوفية . وهم كانوا قد درسوا التقاليد الشيعية التى تقول بأنه قبل ستة قرون وربع القرن من إعلان

الشاه إسماعيل بأن المذهب الشيعى هو الدين الرسمى لإيران ، حدث أن غاب بعيداً عن أعين البشر ، الإمام الثانى عشر فى سلسلة الأئمة الذين ينظر إليهم الشيعة بوصفهم معصومين . والشيعة يؤمنون بأن هذا الإمام الغائب لا يزال حيًا ، والوجود المتواصل لإمام معصوم رحمة لا يمكن – فى نظرهم – لله إلا أن يغمر بها جماعته . لكن الإمام لا يمكن له أن يكون فاعلاً وموجوداً حقًا فى العالم البشر إلا حين يعود بوصفه صاحب الزمان – كما يسميه الشيعة – أى المهدى المنتظر الذى سيكون هدفه أن يوجد عصراً من العدل والسلام يتلوه يوم الحساب . وفى انتظار ذلك سيكون على كل حكومة – وبالضرورة – أن تبذل ما فى وسعها لاتخاذ الإجراءات التى تحول دون حدوث الفوضى .

إن الشاه إسماعيل وأتباعه – فى الوقت نفسه الذى كانوا فيه يهاجمون مواقع الأتراك العثمانيين الذين كانوا يهددونهم من ناحية الغرب ، ويدفعون إلى الوراء بمحاربى آسيا الوسطى الترك الهاجمين عليهم من الشرق – لم يكفّوا عن التساؤل حول الوضع القانونى لحكومتهم فى غياب الإمام . وهو ما عبر عنه الشاه إسماعيل فى شعر منسوب إليه يتأرجح بين التعابير الصوفية المتحدثة عن تماهى ذات الشاعر مع ذات الله (« أنا الحق ») وبين وصف الشاعر لذاته بوصفه أداة فى يد الأئمة السابقين :

« نحن رجال الحسين ، وهذا عصرنا
فى خضوع نقول : نحن عبيد الإمام
اسمنا : الإخلاص ، ولقبنا : الشهيد » .

غير أن الأمور لم تكن على مثل تلك السهولة بالنسبة إلى رجال الدين ، ففى رأى الغالبية العظمى منهم ، كان رجال الدين الكبار الذين يطلق على الواحد منهم لقب « المجتهد » هم وحدهم أصحاب الحق الحصرى فى تحديد الحلال والحرام فيما يتعلق بالأخلاق الشخصية والاجتماعية والسياسية خلال غيبة الإمام الثانى عشر . وبمقدار ما يمكن أن تكون هناك حكومة شيعية ، يتعين على تلك الحكومة أن تكون بمعنى من

المعانى خاضعة لرقابة أولئك المجتهدين . بل إن بعض رجال الدين كانوا يرون أنه من الخطل ، بل من الكبائر ، إقامة حكومة تعلن عن نفسها بأنها حكومة ذات طابع شيعى قبل عودة الإمام الثانى عشر . وهكذا تبعًا لكل من التفسيرين كانت حكومة الصفويين أمرًا غير مقبول به . إذن مهما بالغوا فى تسمية أنفسهم بـ « كلاب عتية على » فإن الصفويين ظلوا مثيرين للشكوك فى ادعائهم إقامة دولة شيعية تحكم باسم الإمام فى غيبته . وبما أنهم لم يكونوا من المجتهدين على أى حال ، فقد نظر بعض المجتهدين الشيعة الواعين ، وبعض آخر من رجال الدين الأقل مرتبة ، بعين غير راضية إلى دعوة الصفويين وفضلوا أن يبقوا فى بيوتهم .

لكن العديد منهم – فى كافة الأحوال – لم يتمكنوا من مقاومة الفرصة المتاحة لهم . فالحكومة القائمة كانت حكومة شيعية مجاهدة ، وهو أمر لم يسبق له مثيل ، وبخاصة أن الحكومات الشيعية السابقة – الحكومات التى ظهرت ، مثلاً، فى القرن الحادى عشر ، حين أضحت النجف أول مركز للتعليم الشيعى – لم تحاول أبدًا أن تكره رعاياها على التحول إلى المذهب الشيعى . أما الصفويون فإنهم لم يكتفوا بإكراه رعاياهم ، بل إنهم كرسوا كذلك أجزاء هائلة من مداخيلهم لمساعدة رجال الدين والمدارس . ورجال مثل السيد نعمة الله – ذى الدموع المدرارة – ناضلوا من أجل نيل الاعتراف بهم ضمن إطار المؤسسة الدينية لأن المكافأة كانت – فى نهاية الأمر – كبيرة وكانت نظرة الصفويين إلى الأمر أن هناك حقًا مؤسسة دينية إلى درجة أن الشاه إسماعيل عين مسئولاً رسميًا على رأس الطبقة الدينية التى كانت مسئولة عن الشأن الدينى العام ، والأوقاف الدينية ، إضافةً إلى تعيين القضاة الشرعيين .

على أى حال كان ثمة ميدان يمكن فيه للصفويين ولرجال الدين أن يتوافقوا بكل حماس : فهم معًا كانوا راغبين فى دفع الجماهير الإيرانية إلى تبنى المذهب الشيعى تبنيًا عميقًا . وهم وجدوا فى آلام الحسين وسيلتهم إلى ذلك . فالآلام التى تتكون من معاناة واستشهاد الأبطال تعتبر موضوعة ذات صدى فى التقاليد الإيرانية وذلك لفترة طويلة من قبل مجىء الصفويين . ولنتذكرها هنا أن اثنين من أبطال « كتاب الملوك » قد قتلا غدرًا ولا تتوقف الشكوى المرة من أجلهما ، إضافة إلى أن موت واحد من هذين

البطلين كان على الدوام موضوع شعائر شعبية حزينة ، عرف رجال الدين الإيرانيين كيف يزينونها بحلقات من الأغانى أطلقوا عليها اسم « نحيب المجوسى » (والمجوس هنا هو الكاهن الزرادشتى) .

باكراً منذ القرن العاشر ، أدخل الشيعة الإيرانيوان إلى بلادهم احتفالات عاشوراء ، أى الاحتفال بالذكرى السنوية لموت الحسين ، وخلالها تذهب النساء إلى السوق « منكوشات الشعر يخبطن على وجوههن منتحبات من أجل الحسين بن على » . لكن تلك المشاعر لم تجد صوتها الفارسى الحقيقى والخاص ، إلا بعد ذلك بعدة قرون . فى الوقت الذى وصل فيه الصفويون إلى السلطة ، حين كتب إيرانى نص « حديقة الشهداء » ، وفيه جردة لآلام الأئمة ولاسيما « سيد الشهداء » الحسين . والحديقة التى يعنيها الكاتب فى عنوان كتابه هى « الروضة » ، ولقد اعتبر ذلك الكتاب ولايزال مصدر وحى وإلهام لفئات عريضة من الدعاة والخطباء الذين يسمون بـ « روضة خان » وهم الذين تخصصوا فى إلقاء نصوص ذلك الكتاب بغنائية منتحبة ، والكتب العديدة التى حاولت محاكاته مثل « طوفان النحيب » ، « أسرار الشهادة » . والـ « روضة خانات » يتلون الكتاب فى المناسبات (مقابل أجور تدفع لهم) على طول مدار السنة فى البيوت الخاصة ، وكذلك خلال العطلات المقدسة مثل عطلة عاشوراء . ويسمح الإيرانيون لهؤلاء القراء بأن يدخلوا إلى بيوتهم ، ولاسيما إلى أقسامها الجوانية « الأندرونى » ، التى لا يسمح بدخولها ، عادة ، لأى طائفة أخرى من طوائف المجتمع .

خلال العهد الصفوى باتت تلاوة سيرة واستشهاد الحسين ، والتعبير عن الحزن العام ، أمرين مترافقين ، ويصف لنا تركى رحالة زار إيران فى العام ١٦٤٠ المناخ الذى صاحب احتفال حزن كبير لمناسبة عاشوراء أقيم « على مشهد من النبلاء والأعيان . كما أمام سكان المدينة كافة ، كبيرهم وصغيرهم » .

« حين وصل قارىء الكتاب (المتحدث عن استشهاد الحسين) إلى المقطع الذى يصف الطريقة التى بها تمكن اللعين الشمر من قتل الإمام الحسين المضطهد ، فى تلك اللحظة بالذات ، أحضر الناس إلى الميدان ، نماذج تمثل أجساد أبناء الإمام المقتولين .

وحين شاهد الناس هذا المنظر ، اشتد النحيب والبكاء والصراخ « يا خسارة يا حسين » في أوساطهم ، وتصاعد هذا كله من الأرض إلى السماء فيما راح كل الحضور يبكون وينتحبون معًا . وراح المئات من أنصار الحسين يضربون رءوسهم ويجرحونها خابطين وجوههم وأجسادهم بالسيوف والسكاكين . وراحت الدماء تتدفق منهم عشقًا للحسين ، إلى درجة أن الميدان الأخضر الرمادى أضحى أحمر اللون وبدا وكأنه حقل خشخاش . بعد ذلك حملت أجساد المتظاهرين بالموت بعيداً عن الميدان وقرئت السيرة واكتملت بذلك حكاية استشهاد الإمام الحسين إلى النهاية » .

فى بعض الأحيان – خلال العصر الصفوى – كانت احتفالات عاشوراء تضم لوحات حية تمثل الشهداء المذبوحين وقد غمروا بالدم وكانت تلك اللوحات تنقل على منصات جوالة من مكان إلى آخر . إن المسرح الأوربى العائد إلى العصر الوسيط والذى عرف باسم « طريق الآلام » ، بما فيه من مشاهد ثابتة ومتحركة ، ونحيب التائبين العالى ، ولواعج المتفرجين المؤثرة ، كان هو الممهد لكل تلك الحركة المسرحية التى سادت خلال المرحلة المتأخرة من العصور الوسطى ، أما احتفالات عاشوراء فى إيران الصفوية فكانت على مبعدة خطوة واحدة من ازدهار مسرح الشهادة الشيعى الحديث الذى يعرفُ الآن اندفاعة قوية .

والحال أن إيذاء الذات خلال تقديم مشاهد عن آلام « الأبطال الذين كانوا بشراً وآلهة فى الوقت نفسه ، ليس غريبًا عن عالم الغرب : فجالدو الذات الذين ينتحبون فى الوقت نفسه ندامة وتذكراً لآلام وصلب يسوع ، ظهروا فى كافة الدول الغربية الأوربية خلال العصور الوسطى تقريبًا ، وأحيانًا كانت الكنيسة لا تنظر إليهم بعين الرضا . لكنهم فى أحيان أخرى – وكما هو حال مجموعة جالدى الذات الذين كانوا عند مفتتح القرن الخامس عشر يتبعون القديس فنسان فيرر فى تجواله الداعى إلى التوبة وانتظار يوم الحساب – كانوا فى مركز القلب مما كان رجال الكنيسة الواعون يعجبون به أكثر من أى شىء آخر . ولقد عاش جلد الذات فى أسبانيا وفى أنحاء عديدة من العالم الأسبانى حتى يومنا هذا . وعاش كذلك فى الولايات المتحدة فى نيومكسيكو حيث ،

على الرغم من احتجاجات البروتستانت والكاثوليك من غير الأصول الأسبانية طوال قرن على ذلك ، تقوم أخويات الندامة بالاحتفال بآلام المسيح عبر جلد الذات ، وحمل صلبان خشبية هائلة الحجم ، وغير ذلك من الأساليب الجسدية والروحية . والحال أن التشابه بين كل ذلك وبين الممارسات الشيعية يصل إلى التشابه فى اللوحات التى تمثل حياة المسيح وصولاً إلى المسرحيات التى تمثل عملية الصلب نفسها .

والتشابه فى المحتوى النفسى يبدو أكثر إثارة للدهشة : فالشيعة والمحتفلون فى نيومكسيكو معًا يلجئون لترويض جسد الفرد كوسيلة لإدخاله فى حالة غريبة من التنبه ، يتم خلالها استبعاد كافة ضروب التحفظ . بحيث إن ممارس إعلان التوبة لا يفقد فقط حس الدفاع عن الذات وحمايتها ، بل كذلك حس الانفصال عن الآخرين ، لأنه عبر مشاركته فى فعل الندامة يكون قد حطم الحاجز الذى يفصل بينه وبين غيره من النادمين وحتى – إلى حد ما – بينه وبين النموذج الروحى الذى يسعى لمحاكاته ، وكما يقول النادمون تتحول « أخوة الدم » لتصبح « أخوة نور » . وكلها فى نهاية الأمر أنواع من التصوف الشعبى .

خلال القرن الثامن عشر اتضح أن التشيع الإيرانى بحاجة إلى التصوف الشعبى لكى يبقى على قيد الوجود . وكانت الدولة الصفوية قد بدأت تنهار عند بداية القرن فى وجه الغزاة من الأفغان السنة ، وخلال جزء كبير من القرن الثامن عشر كانت إيران قد عاشت فوضى عارمة يصحبها خوف كبير من جيرانها هؤلاء . إن التصوف – وأعنى التصوف الإسلامى المكرس رسميًا – والذى كان وراء ولادة الدولة الصفوية ، كان موضع خطر من لدن الغالبية العظمى من رجال الدين الإيرانيين ولاسيما خلال القرن الثامن عشر (ولنتذكر هنا كيف أن رجل الدين الذى تعرفنا عليه ، وقد عاش عند بداية القرن التاسع عشر قد حاز على لقب « قاتل الصوفيين » بسبب محاولاته التخلص منهم بالكامل) . وبشكل من الأشكال – وسط ذلك المناخ المضطرب – استمرت احتفالات التعزية باستشهاد الحسين فى التطور للتحول إلى دراما استعراضية حقيقية .

ولعل أول وصف دقيق لتلك الدراما ، كان ذاك الذى كتبه رجل انكليزى فى ثمانينات القرن الثامن عشر :

« كل تلك الأمور يقوم بها الإيرانيون خلال الأيام الأولى من شهر محرم ... وهكذا ، فى كل يوم من تلك الأيام ، كان جزء معين من الحكاية يمثل من جانب أشخاص اختيروا لتلك الغاية ... وكان من بين أكثر المشاهد تأثيراً مشهد زواج الشاب قاسم بن الحسن ، وابن أخ الحسين من ابنة هذا الأخير . لكن الزواج لا يكتمل لأن قاسماً سيقتل خلال معركة تدور رحاها على ضفاف نهر الفرات يوم السابع من شهر محرم . وخلال تلك المناسبة يقوم صبى بتمثيل دور العروس وقد زين بكل زينة العرس ، وواكبته نساء العائلة وهن يطلقن الزغاريد والنحيب ، رويت خلاله الظروف التى صاحبت قتل الشاب من قبل الكفار (وهذا هو الاسم الذى يطلقه الشيعة على الأمويين) . والفراق بين العروس وعريسها يمثل أيضاً حين تودعه بحنانٍ عند توجهه إلى ميدان القتال واضعة كفناً على كتفيه » .

من الواضح أن ويليام فرانكلين قد شاهد حلقة كاملة من المشاهد التى تصل إلى ذروتها مع مقتل الحسين يوم العاشر من المحرم .

لقد لجأ الإيرانيون دائماً إلى قدر مميز من الابتكار فى مجال كتابة وإعادة كتابة هذه الحلقة من المشاهد ، منذ الزمن الأقدم وحتى الآن ، وثمة فرق محترفة تتجول عادة لكى تقدم المشاهد فى القرى والبلدات على مدار السنة . وفى كل مسرحية ثمة إشارة إلى مصير الحسين ، أما المسرحيات التى تؤدى خلال عاشوراء من قبل هواة كما من قبل محترفين فإنها تكرس بأكملها لرواية استشهاد الحسين ، الذى كان فى ذلك الحين الموضوع المسرحى الوحيد الذى يمكن تخيله . ولكن المسرحيات الأخرى كان بإمكانها أيضاً أن تكون على صلةٍ كبيرة بالأحداث الراهنة المرتبطة بعاشوراء ، فثمة مثلاًمسرحية تتحدث عن سليمان وملكة سبأ اللذين خلال مرحلة ما من مراحل غرامهما - ولسبب غير معروف - يعبران معاً الحقل الذى سوف يستشهد فيه الحسين ، ويخوضان حديثاً حول طبيعة المكان المكفهرة . ولقد جرت العادة على أن يتحدث

الأبطال شعراً فيما يتحدث الأشرار نثراً . وخلالا الأجيال السالفة لوحظ دائماً أن المحاربين يرتدون سترات ضباط الجيش البريطانى بدلاً من العباءات المحلية ، قبل قرن كامل من الزمن ، كانت واحدة من المسرحيات تتحدث عن « سفير الأوربيين » الذى بصرف النظر طبعًا عن صحة الأمر تاريخيًا ، يظهر فى بلاد يزيد ، مضطهد الحسين ، لكى يدافع عنه ويطالب بحقن دمائه . إضافة إلى هذا نلاحظ غالبًا أن الشخصيات المتعلمة فى المسرحية تضع على عيونها نظارات ، ومؤخراً بدأت بعض الشخصيات تضع نظارات شمسية .

وفى الحقيقة فإن مسرحية الآلام ، أو « التعزية » ليست – ولا تريد لنفسها أن تكون – مسرحًا موهمًا . ولذلك يكتفى بوعاء ماء يمثل نهر الفرات . وإذا حمل الملاك جبريل مظلة فلكى يعرف النظارة فوراً أنه قد نزل لتوه من السماء . وهنا مرة أخرى يبدو ماثيو آرنولد مصيبًا فى دراسته « مسرحية آلام فارسية » التى كتبها فى العام ١٨٧١ ، حيث يقارن بين وصف لتلك المسرحيات جاء فى كتابات لرحالة أوروبى ، وبين مسرحية الآلام التى تقدم فى ، أوبرا مرغو » ، فيلاحظ فى ذلك النوع من المسرح أن « قوة الممثلين تكمن فى إحساسهم الأصيل بجدية العمل الذى يخوضونه . فهم – مثلهم فى ذلك مثل الجمهور المحيط بهم – يدخلون فى صلب النص الذى يقدمونه » والحال أن وحدة الشاعر ، وغياب أى حاجز ثابت بين الممثلين وجمهورهم هى بالضبط الأمور التى تعطى هذه المسرحيات قوتها . إن كلاً من الممثلين والجمهور يموجون فى بعضهم البعض بنفس الطريقة التى يتدفق فيها النص والرسم المصغر فى المخطوطات الفارسية . وفى أيامنا هذه حين يجرى تمثيل مشهد الزواج فى المسرحية المستحدثة عن قاسم ، والتى وصفها لنا فرانكلين قبل مائتى عام بتقديم الحلوى المصحوبة بالموسيقى ، ثم فجأة يظهر الحصان الخالى من راكبه ، حصان ابن الحسين الأكبر الذى كان يدافع عن المكان خلال عقد الزواج ، داخلاً إلى قلب المسرح . عند ذاك يجمد كل واحد فى مكانه . أما القاسم فإنه يمر بين الحضور (ذلك أن المسرح دائرى) ليصل إلى « ميدان القتال » ثم يعود أدراجه بسرعة إلى مقدمة المسيرة التى تحمل جثمان ابن الحسين فوق ترس . هنا يشرئب الحضور بأعناقهم منتحبين ،

كما يحدث فى جنازة حقيقية . وبما أنه من علامات التبجيل للميت أن يساهم كل واحد فى حمل كفنه ، يمد حتى أولئك البعيدون عن مركز الاحتفال أياديهم فى الهواء كما لو كانوا بدورهم يرفعون الكفن . ثم يمدد الجثمان على المسرح ، وتقدم موسيقى جنائزية ، فيما تستعاد معها موسيقى العرس الصاخبة . ويجد الجمهور نفسه فى الوقت عينه ينتحب ويضحك فيما يتوصل الصراع بين المشهدين على المسرح وطوال كل ذلك يدور المخرج من حول المسرح تاليًا مقاطع من النص ، ضاربًا صدره بعنف وتأثر فى خضمّ الحزن .

يلاحظ ماثيو أرنولد أن الممثلين فى مثل تلك المسرحيات المأساوية لا يمكن أن يقال عنهم إنهم « يمثلون » أدوارهم . ويمكن للمرء أن يضيف بأن هذا المسرح ليس « مسرحًا » بالمعنى المعتاد للكلمة ، فالممثلون هنا لا يفترض بهم أن يتماهوا مع الشخصيات التى يلعبونها ، ففى جميع الأحوال من الواضح أن هذا التماهى محظور دينيًا ، حتى وإن كان من المعتقد بصورة عامة أن شخصًا خيرًا هو الوحيد الذى يمكن له أن يلعب دور الحسين حقًا ، وأن الشخص الشرير هو وحده القادر على أن يكون « شمرًا » مقتنعًا ، وقاتلاً للحسين . مقابل هذا نلاحظ أن الممثلين والجمهور يتشاطرون السرور والرعب اللذين تنتجهما مثل هذه الأحداث . والحال أن بعض الممثلين لا يفوتهم أن يشيروا إلى أن مشاعر الجمهور المتفرج تحدث لديهم تغييرًا . أما مشاعر الحضور فإنها تستدعى عن طريق إشارات تؤثر على المحتوى العاطفى للأحداث الممثلة . وبما أن هذا المسرح ليس مسرح تشويق ، وبما أن كل واحد يعرف سلفًا الأحداث التى سوف يشاهدها ، فإن نقطة الذروة لا تأتى بالضرورة حين تطرأ أحداث انعطافية ، بل تأتى حين تظهر إشارات انعطافية ، فنقطة الذروة فى مسرحية عن عاشوراء ، لا تحدث حين يقتل الحسين على المسرح ، بل تحدث حين يضع الحسين كفنه الأبيض على جسده . فالحسين كان قد توجه إلى كربلاء وهو عارف سلفًا بالنبوءات التى قالت إنه سوف يقتل هناك ، كما يقول فى واحدة من المسرحيات : « إن الرجال يرتحلون ليلاً ، ومصائرهم ترتحل نحوهم » . أما الرمز الذى يشير إلى اختياره الشهادة ، فإنه يبرز حين يحمل كفنه فوق جسمه . هنا تصل مشاعر الجزع والأسى إلى ذروتها ليس لأن

الجمهور يتعاطف مع الشخصية التى يمثلها الممثل ، بل لأن الجمهور يشعر بدراما الاستشهاد الذى تذكرهم به الشخصية . وبسبب كل هذه الجدية التى تغمره ، من الواضح أن هذا المسرح الذى هو مسرح أدوار أكثر مما هو مسرح شخصيات ، يعتبر ابن عم بعيد لمسرح الشكل الشعرى ، مسرح الأخطاء والخطايا ، وأدوار العربدة التى كان يلعبها عمر الخيام ومقلده . إن الممثل فى مسرحية الآلام ، مثل الداوى فى رباعيات عمر الخيام المليئة بالمعانى والإشارات ، يتمكن بصورة مؤقتة من حل الالتباسات التى تحفل بها التقاليد الإيرانية : إنه هو نفسه الدور الآن .

لقد بقى رجال الدين غير واثقين من الكيفية التى يتعين عليهم بها أن يثمنوا مسرح التصوف الشعبى هذا . فبعضهم يحبذه باعتباره وسيلة ناجعة لتذكير الجماهير بمعنى رسالة الحسين ، حين يقول سيد الشهداء « هل أقتل لكى ينتحبوا ؟ » . والبعض الآخر يدين هذا المسرح باعتباره محاولة فجة لتمثيل أشخاص هم من القداسة بحيث إن أى تمثيل لهم سوف يكون مزوراً وبالتالى يعيبهم . ولكن فيما يتعلق بالممارسات العلنية التى يقوم بها الصوفيون ، تبدو الغالبية الساحقة من رجال الدين على اتفاق : أن التصوف خطأ ، ومع ذلك فإن التصوف ذا التوجه الشيعى القوى عاش فى إيران ، وحظى بدعم بعض رجال الدين فى مناسبات عديدة . أما الأسلوب الوحيد الحقيقى الذى عاش به التصوف فى إيران ولدى الشيعة ، فكان عبر شكله الفردى والرفيع فى بعده الفلسفى : الشكل المسمى « عرفاناً » .

إن تدجين التصوف فى أوساط رجال الدين الشيعة ، كان بشكل أساسى من إنجازات الملاصدرا ، على الرغم من أنه حين توفى فى العالم ١٦٤٠ ، كان عدد خصومه من الملالى يفوق بكثير عدد أنصاره فى صفوفهم . لقد كان رجلاً عمد – بعد دراسة كلاسيكية فى « المدرسة » ، ودراسة غير رسمية لدى كبار رجال الدين الشيعة فى زمنه – إلى الاعتزال فى قرية صغيرة قرب قم حيث أمضى خمسة عشر عامًا فى تنسك وزهد وتصفية للذات ،، مكنته من أن يصل إلى رؤية « مباشرة للعالم الروحى . بالنسبة إلى الملا صدرا فإن الشهود المباشرة لحقيقة الوجود ، والذى تفيده الفلسفة بشكل غير مباشر ، يتحقق عبر « الإشراق » . ومن الواضح أن ملا صدرا ، فى

اهتمامه بالإشراق كان من تلامذة السهروردى . فعلى الرغم من الفوارق الهامة بين المفكرين ، يعتبر الملا صدرا وريثًا شرعيًا لتأملات السهروردى الأصلية والجوانية ، حول مفهوم التلقى والإدراك ، وهو مفهوم أعاد الملا النظر فيه وقدمه بأسلوب سكولائى صارم . أما الطبيعة الصوفية العميقة لهذه الفلسفة ، فإنها لم تفلت من ملاحظة العديد من رجال الدين الذين كانوا يشكون فى أى نوع من أنواع التصوف (والفلسفة) ، والذين نددوا ، بالتالى ، بالملا صدرا تنديداً عنيفًا . ولكن صدرا كان له نصاره أيضًا ، وكان من بينهم أمير صفوى ، كان واليًا على إقليم ، وأسس مدرسة راح الملا صدرا يعلم فيها فيما تبقى له من عمر . وخلال القرن التالى لموته ، راحت أذكار الملا تهيمن على تدريس الفلسفة فى العالم الشيعى ، ولا تزال مهيمنة حتى الآن .

إن الطابع الروحى لهذه الفلسفة (فى رأى اتباعها) يتطلب تجربة جوانية متكاملة . ومن الواضح أن السمات التجريبية المرتبطة بها ينبغى أن تدرس على يد أستاذ كان هو نفسه قد خبر ما يدرسه . والدارسون المسلمون كانوا ينظرون إلى عملية نقل معظم العلوم ، ضمن صيغ وراثية ، عبر سلاسل من الناقلين الذين تعود شجرتهم الوراثية إلى أزمان قديمة ، وبالكاد يمكن للعرفان أن يرى بطريقة أخرى . لقد جاء انتصار الملا صدرا وفلسفته ليساعدا على إيجاد رابطة خفية غير مرئية لدى الملالى وفرت لهم الإحساس باعتبارهم مجموعة متماسكة ، وعززت من إحساسهم بأنهم فى حقيقة الأمر نخبة روحية .

ولقد كانت للتصوف كذلك آثار عملية هامة على الحياة الجنسية والسياسية لرجال الدين ، فالحال أن الغالبية العظمى من الطلبة المبتدئين فى قم والنجف – اللتين تعتبران أهم مركزين للتعليم الشيعى العالى – تتشكل من مراهقين يعيشون للمرة الأولى فى حياتهم بعيداً عن ديارهم . وهم يعيشون فى عالم شديد الذكورية ، صحيح أن هناك بعض الطالبات من الإناث ، لكنهن يدرسن تحت إشراف مدرسات من بنات جنسهن (أو مع مدرسين ذكور من أفراد عائلاتهن) ، وعددهن فى جميع الأحوال ضئيل جداً . والإيرانيون المعادون لرجال الدين (إضافة إلى تيار العداء لرجال الدين الموجود فى الفكر الإيرانى ويتبناه بعض المؤمنين فى المناسبات) يصفون الحياة

الخاصة لطلاب الدين بكونها حياة طويلة مفتوحة أمام كل أنواع المحرمات . ومن هنا فإن المعادين لرجال الدين ينظرون إلى مهاجع الطلاب فى « المدارس » بوصفها وكرًا للنشاط الجنسى المثالى ، ويتلمسون وجود المثلية الجنسية فى ثنايا العلاقات التى تربط التلميذ بأستاذه . وكذلك فإن أعداء رجال الدين ينظرون إلى زواج المتعة – وهو ممارسة محظورة كليًا من قبل كثيرين من رجالات الفقه الشيعى على أى حال ، بوصفه نوعًا من البغاء لا أكثر ، وليس ثمة بين القراء الإيرانيين من يخامره أدنى شك فى حقيقة ما يعنيه حافظ حين يكتب فى شعره :

« إن هؤلاء الوعاظ الذين يعتلون المنابر ، ويفرضون حضورهم فى العرض

حين يعودون إلى بيوتهم – يبدأون نوعًا آخر من الأداء

هناك مشكلة ياسيدى ! أرجوك اطرح سؤالك على مجمع الرجال المتعلمين :

لماذا نرى أولئك الذين يقودوننا نحو التوبة ، نادراً ما يتوبون هم أنفسهم ؟

يمكنك أن تقول إنهم لا يؤمنون بيوم الحساب

لأنهم حين يقضون بين الناس يلجئون إلى كل أنواع الغش والخداع » .

مهما يكن فإن الطلاب والطلاب السابقين لا ينكرون أبدًا الصراعات الجنسية التى يعيشونها ، لكنهم يزعمون – رغم كل ما يقوله العلمانيون – بأن الغالبية العظمى من الطلاب لا تستسلم ألبته أمام الإغواء الجنسى . ومع هذا فإن الصراع الجنسى ليس سوى المعادل الموضوعى لصراع أكثر عمومية يدور من حول « الطهارة » ، وهو صراع يوجه جزءًا أساسيًا من الجهد الثقافى الذى تقوم به المدرسة فى مجال تعليم طلابها الكيفية التى بها يكتشفون ما هو « طاهر » وما هو « نجس » . ومن الناحية العاطفية ينظر إلى هذا الصراع بوصفه صراعًا ضد إغواء الشيطان . والدور الأساسى للشيطان – سواء أفهم ذلك الدور فلسفيًا كمبدأ ، أو فهم صوريًا بوصفه حضوراً –

يقـوم على كـونه يغـوى المرء ويحـضـه على سلوك درب الدنس ، ضـمن إطار الصـراع الدرامى الداخلى الذى يعيشـه ذلك المرء . إن الشيطان الموصوف فى القرآن - كوسيلة تغـوى آدم وحـواء بأكل الثـمـرة المحـرمـة - كـان هو الذى أعطى أول زوجين فـى تاريخ الإنسانية الوعى بحياتهما الخاصـة من خلال وسوسته لهما بأكل الفاكهة المحرمة ، بالتالى الخروج من الجنة: { فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ } (الأعراف : ٢٠) ومنذ تلك اللحظة ، راح الشيطان يقـوم بالمهمـة التى أنظره الله من أجلها ، مهمة الوسوسة فى قلوب البشر .

ما من ثقافة فى العالم إلا ولها اهتمام بمسألة الطهارة . فالنجاسة هى تحديداً : شىء مرفوض تبعًا لنظرة محددة ثقافيًا تتعلق بشئون البيت والطعام واللغة وما شابه ذلك . ولكن فى ثقافة تعنى بتعيين الحدود واضحة بين المقدس والمدنس ، يصبح التلوث بما هو قذر مسألة حيوية لأنه يمنع كل الوسائل التى يستخدمها الإنسان بغية مساعدته على الوصـول إلى المقدس . والشـيطان نفـسـه يقـر بأن الصلوات اليـومـيـة الخـمس المفروضـة على المؤمن إن هى إلا وسيلة ناجعـة للوصـول إلى الله ، وأن هـذه الصـلوات لا تكون مقبولة من لدن الرب إن كان مؤدى الصـلاة غير طاهر ، مما يستدعى الوضوء بماء نظيف وبالرمل ، حتى ولو جـاء الدنس عن طريـق غيـر إرادى ، مـثلمـا يحـدث فى الاحتلام (الذى يسمى عادة بـ « التلوث الشيطانى ») .

إن كل إيرانى يعرف حكاية الملا الذى كان يومًا فى طريقه إلى المسجد لكى يؤدى صلاة الفجر فصادف كلبًا يتنفض من ماء مستنقع غاص فيه فأصابه رذاذ منه . والملا - الذى كان يعرف أن لا وقت لديه يمكنه من تبديل ثيابه قبل الصـلاة - رفـض أن ينظر مباشرة إلى الحيوان الـذى رشـه بالمـاء هـمـهـم قـائـلاً : « إنها عـنـزة بمشيـئـة الـلـه » (حيث إن الماء الآتى من الكلاب ينجس ، أما الماء الآتى من المعزى فلا ينجس) . ومنذ ذلك الحين أوضـحت العبارة القائلة » إنها عنزة بمشيئة الله » تعبيراً يستخدم من قبل الإيرانيين ومعناه ، « دعونا نترك الماضى للماضى ، ولا ننظر إليه عن كثب » والعبارة

تكشف عن تصميم أهل الدين على الحفاظ على الحدود الفاصلة بين النظيف والقذر ، وبالتالى بين المقدس والمدنس ، من دون أن يكونوا موسوسين فى هذا المجال . وأحيانًا تمثل العبارة – على شفتى شخص معاد لرجال الدين – تعبيراً عن احتقار الأسلوب الدينى الذى به يهتم الشخص التقى بتفاصيل التفاصيل فيما يتعلق بأى سائل يشربه أو بأى سائل يخرج منه .

بالنسبة إلى رجال الدين من المؤكد أن حكاية الصراع الذى يخوضه الطلاب ضد وسوسات الشيطان ، ليست سوى حكاية الهزيمة التى حاقت فى نهاية الأمر بالشيطان . وللطلبة حيلتان عمليتان رئيسيتان يلجئون إليهما فى مثل ذلك الصراع : زواج المتعة من ناحية ، والعرفان من ناحية أخرى . وزواج المتعة هو زواج يتم التعاقد عليه لفترة من الزمن محددة تبعًا لشروط ترتبط بالمبلغ الذى يدفع للزوجة المؤقتة . والزوجة المؤقتة يفترض بها أن تكون قد مرت بثلاث حيضات بعد آخر زواج متعة دخلت فيه (والغاية من ذلك – بالطبع – تفادى أى خلاف حول أبوة أى طفل قد تحمل به) ، كما ينبغى أن لا تكون المرأة قد اتهمت بالزنا . أما السنة (الذين يحرمون هذا الزواج المؤقت) خصوم رجال الدين من الإيرانيين فيقولون إن مدن المزارات الشيعية مليئة باللاهيات (فاجرات الأمر الواقع) . وهن فى هذا السياق ، نساء يقدمن شهادات مزورة حول علاقاتهن الجنسية السابقة لكى يتمكن من التعاقد على زيجات متعة تستمر الواحدة منها يومًا أو أسبوعًا ، مع الحجاج وأحيانًا مع الطلاب الذين ضمن روحية « إنها عنزة بمشيئة الله » لا ينقبون بدقة وبالتفاصيل حول خلفية زوجاتهم المؤقتات . فى المقابل يدافع رجال الدين الشيعة عن زواج المتعة بوصفه مؤسسة سمح بها النبى وتستخدم بشكل واع من قبل المسلمين الشيعة الواعين ، بمن فيهم رجال الدين بالطبع . وهم فى الوقت نفسه ينكرون بكل قوة وجود الكثير من النساء اللواتى لا يمكن حسبانهن تقيات ضمن المقاييس الشرعية الشيعة ، فى مدن المزارات الشيعية .

والطريقة الثانية التى يتمكن بها الطالب من مواجهة الإغواءات الجنسية ، تقوم على التوجه الصوفى المكتسب بالتلقى والتعلم والمسمى بـ « العرفان » . ومن الواضح

أن هذا العرفان لا يشكل موضع سجال أو حتى نقاش بين عالم الملالى والعالم الخارجى . فالمطلع على العرفان لا يفترض به أن يكشف عن اسم أستاذه ، لذلك فإن قلة من الناس فى الخارج تكون – عادة – على اطلاع على شبكة العلاقات العرفانية ، القائمة بين جماعات رجال الدين فى قم . ومع هذا فإن للعرفان العديد من الأعداء داخل صفوف رجال الدين أنفسهم . ومن هنا فإنه يبقى موجوداً ومن دون فضائح لمجرد أنه متكتم وسرى . هذا التيار وقد نما بفضل جهود الألوف من المؤمنين على مدى مئات السنين ، بحيث إن ميراثه العقلى المعقد لا يمكن اختصاره بمعنى محدد ، غير أن واحداً من معانيه الرائجة لدى الطلاب المراهقين يعبر عنه بالسيطرة الرفيعة على الذات فى زمن الصحوة الجنسية . فبما أنه ليس بإمكان كل الطلاب أن يوفروا المال اللازم للزواج ، أو حتى للزواج المؤقت ، تكون الأرجحية للعرفان لأن العرفان مجانى .

فى العالم الغربى – حيث يكون التصوف غالبًا مرتبطًا بالعزلة والإخبات ، قد يبدو من المفاجئ أن يصل العرفان إلى أبعاد سياسية عميقة الغور . ولكن فى العالم الإسلامى ليس الأمر مفاجئًا على الإطلاق . فالتصوف كان عنصراً أساسيًا فى النضال الجذرى الذى أدى إلى ولادة الدولة الصفوية . وعلى هذه الشاكلة فإن النظام الصوفى الروحى المسمى بـ « العرفان » كانت له يد فى بروز الأسلوب السياسى المتطرف الذى تجلى لدى أبرز وجهين دينيين إيرانيين ظهرا خلال القرنين الأخيرين : جمال الدين الملقب بالأفغانى ، وروح الله الخمينى . إن لب العرفان يمكن فى إزالة التمايز بين الذات والموضوع – وهى تجربة فى النظر إلى العالم يكون فيها الناظر والمنظور شيئًا واحداً – ويسعى معلمو العرفان لأن ينقلوا إلى طلابهم الإحساس بعدم الخوف أمام أى شىء خارجى ، بما فى ذلك القوى السياسية الإكراهية القائمة فى هذا العالم ، وهو إحساس يمتلكه عادة سادة العرفان الحقيقيون .

ولد جمال الدين الأفغانى فى إيران عند نهاية ثلاثينات القرن التاسع عشر ، لكنه ادعى بعد ذلك بأنه قد ولد فى أفغانستان ، وهى بلد سنى ، وذلك لكى يكون مقبولاً أكثر من قبل تلامذته السنيين فى القاهرة واسطنبول . تعلم الأفغانى فى المدارس الدينية فى

إيران والعراق ، و كذلك تدرب على العرفان لدى معلم إيرانى ، وكتب بنفسه دراسة حول التصوف الإسلامى ، ومنذ تلك اللحظة راح ينتقل من بلد لآخر ، ومن دور لآخر فى محاولة منه لإعادة إحياء الإسلام كقوة سياسية . وهو - سواء أكان ذلك فى بلاد الخليفة العثمانى ، أو الخديوى المصرى ، أو فى المنفى فى باريس أو الهند البريطانية أو روسيا القيصرية - تحرك بوصفه لاعبًا مقدامًا لا يكل ولا يمل ، وفى الأدوار كلها والفلسفات كلها ، وبأشكال لا تظهر انسجامًا فى كل الأحوال ، ولقد برهن هو بنفسه أحيانًا أن آراءه واندفاعاته غير متماسكة فيما بينها . فقد جعل من نفسه فى بعض الظروف ماسونيًا اسكوتلنديًا ، أو مدافعًا عن الإسلام ضد المادية الأوربية ، أو داعية لإقامة النظام البرلمانى فى ديار الإسلام ، إضافة إلى إعجابه بسياسات الداعية الإسلامى السودانى . الإمام المهدى .

دعى جمال الدين (الذى يختلف كل الاختلاف عن جمال الدين الذى قابله عيسى صديق) ذات مرة من قبل الشاه للحضور إلى إيران وإسداء النصح فيما يتعلق بشئون الحكم ، لكنه حين شعر بأنه لم يعد يحظى بعطف الشاه ، لجأ إلى مزار بالقرب من طهران (شاه عبد العظيم) ، هو نفس المزار الذى لجأ إليه التجار ورجال الدين فى العام ١٩٠٥ عند بداية الثورة الإيرانية . وفى ملجئه واصل جمال الدين تدريس الطلاب المعجبين به طوال سبعة أشهر ، ثم انتزعته قوات الشاه من المكان فى عام ١٨٩٠ ، وأبعدته عبر الحدود العراقية . أما جمال الدين - الذى تشاجر على الدوام مع معظم الذين حظى برعايتهم - فقد احتفظ للشاه بأكبر قدر من الكراهية . وانطلاقًا من العراق اتهم الشاه بتبذير الأموال العامة المكتسبة بفضل التنازلات الاقتصادية المقدمة للأوروبيين - بما فى ذلك منح البريطانيين حق احتكار تجارة التبغ فى إيران - وذلك لما فيه مصلحة أعداء الإسلام . وكان الجمهور الإيرانى ورجال الدين على أهبة للإصغاء إليه ، فكان أن أصدر مجلس مجتهدين فتوى تمنع المسلمين من استهلاك التبغ حتى يلغى الامتياز المعطى . وأذعنت الحكومة ، لكن جمال الدين لم يرضخ ، بل واصل هجومه على الشاه بحيث كان عاملاً من العوامل الفكرية لحركة الاحتجاج ضد الحكومة ، والتى أدت إلى قيام الثورة الدستورية عند بداية القرن العشرين .

إن عمق إيمان جمال الدين موضع نقاش ، فهو لم يتزوج أبدًا ، وكان يصاحب النساء حين يروق له ذلك من دون أن يردعه أي وازع ديني . غير أن الافتقار إلى ذلك الوازع لا يعني أنه نسي ما كان قد تعلمه في شبابه . أما تهوره وعدم رغبته في حسبان كلفة أفعاله ، فيجدان جذورهما في تمرسه بالعرفان ، وكذلك في مزاجه الخاص . كما أن معرفته بالعلماء المسلمين المعاصرين له أقنعته بأنهم عنصر مهم في الدفاع عن الإسلام ضد الأجانب ، إضافة إلى أن استحثاث المسلمين على التصدى للهجمة الأوربية ظل واحدًا من المواضيع القليلة التي هيمنت على حياته كلها ؛ ومن هنا فإن الغالبية العظمى من الحركات الثقافية والسياسية الإصلاحية التى عرفها الشرق الأدنى الإسلامى ، تعتبر جمال الدين الأفغاني أباها الشرعي .

روح الله الخميني رمى بدوره عبر الحدود العراقية من قبل رجال الشاه حين وجه انتقادًا جريئًا للنظام الإيراني . وقد برهن على الدوام أنه خصم لا يشق له غبار ، ظل مصرًا على مهاجمة النظام وهو في المنفى ، كما أنه احتفظ بروابط وثيقة العرا مع الحلقة الأكثر صلابة من حلقات تلامذته حيثما توجه وعاش . وهو بدوره كان مؤمنًا بأن الاعتداءات الغربية إنما هي لطخة عار أخلاقي كبير في وجه العالم الإسلامي وإن رجال الدين (الملالى في العلم الشيعى) هم السد الحقيقي الذى يقف في وجه ذلك العدوان . ونذكر هنا أن موجه جمال الدين في العرفان كان حسين قولي همداني ، الذي درس جواد مالكي ودرجزيني الذي درس الخميني بدوره .

يختلف جمال الدين الأفغاني والخميني عن بعضهما البعض اختلافًا جذريًا . فعلى مسرح السياسات الشرق الأوسطية والأوربية – وبقدر هائل من الاقتناع بكل دور لعبه – قام جمال الدين بكل الأدوار في « مسرح الأدوار » المتحرك ذاك : من حرية عمر الخيام الفكرية وإلى مشهد الشهادة والمعاناة . أما الخميني فقد اختار دور المؤمن المجاهد وحصر نفسه به ، كان الفساد الأخلاقي الشيطاني عدوه اللدود ، لذلك قرر ألا يمارس أي مساومة أو تنازل . لكنهما في صرامتهما ومثابرتهما ، كان جمال الدين والخميني معًا ، تلميذين حقيقيين من تلامذة العرفان ، وريثين مباشرين للسهروردى .

الفصل السادس

فى سنة ١٩٦٦ وصل على إلى النجف فى جنوب العراق ومعه رسائل تعرف به ، إذ إن الوصول بدون رسالة تقديم إلى القاعدة الوحيدة للتعليم الشيعى المنافسة لقم سوف يكلفه وقتًا طويلاً لتأسيس مصداقيته باعتباره عالمًا محترمًا . غير أنه كان قلقًا إلى حد ما من أن رسالة التعريف الموجهة إلى آية الله شهرودى قد لا تفيده كثيرًا ، فآية الله كان واحداً من أربعة مراجع يعيشون فى النجف وقد جاوزت أعمارهم المائة ، لم يكن من السهل عليه أن يعثر على منزل شهرودى فقد كانت النجف - مثل قم - مزارًا يستظل بظل القبة الذهبية القائمة على ضريح أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، ابن عم الرسول وصهره ووالد الحسين الشهيد . غير أنه كان من السهل أن يضيع فى أزقة النجف ، لأن الطوابق العليا من بيوتها ذات النوافذ المشبكة كانت تلقى بظلالها أيضًا على الشوارع بشكل يبقيها فى حالة قريبة من الظلمة .

حين استدل أخيراً على بيت الشهرودى اقتيد إلى قاعة استقبال كان فيها السيد المهيب - وهو مهيب حتى ولو لم يبلغ الخامسة بعد المائة - يأكل بتلذذ ترمسًا مع السكر . أشار لعلى بأن يجلس وقال : « عرفت أباك حين جاء إلى هنا تلميذاً ، أهلاً وسهلاً . يسرنى أن قم مازالت ترى أن لدينا هنا شيئًا نعلمه لهم ! كيف حال أبيك ؟ » ثم خضع على لاستجواب طويل عن صحة وأعمال المعارف القدماء لآية الله فى قم ، وفى النهاية قال : « أحب هذا الترمس » (وهذا أمر واضح ، فقد أكل خلال ذلك حوالى عشر الحبات) ، « تفضل وخذ واحدة ، وأعلم أننى لا أقدمها لأى كان ، بل أعطيك إحداها لأن أباك صديقى . أظن أنك ستحضر الدروس المتقدمة للعلماء الأصغر سنًا ، خلال وجودك معنا . وهذا لن يضيرك ، اجتهد فى دراستك وكن مفخرةً لكل واحد منا » .

كان على قرر أن يدرس على مرجعين : آية الله الخوئى وآية الله خمينى . كان الخوئى مقيمًا فى العراق من سنين وكان يعتبر أهم أستاذ فى المدينة . أما الخمينى فقد وصل منذ شهور فقط ، وذلك فى مطلع عام ١٩٦٥ ، لكنه جذب أتباعًا كثيرين بسبب شهرته أستاذًا فى قم وبسبب نشاطاته السياسية التى أدت إلى طرده من إيران . لقد جاء على إلى النجف لأنه أراد الحظوة التى يحصل عليها كل من يدرس فى مركزى التعليم الشيعى العظيمين . أما مجيئه إلى النجف فى ذلك الوقت بالذات فلأنه أراد أن يدرس مع الخمينى .

كان الخمينى آنذاك قد لعب دورًا قصيرًا لكن مؤثرًا فى حياة على ، فقد عرف على الخمينى عن بعد حين بدأ يدخل فى سن الشباب ، ولعل أخص أتباع الخمينى لم يعرفوه إلا عن بعد ، فقد كان رجلاً مهيبًا لا يقدم أمام الناس أكثر من ابتسامة مقتضبة ليفصح عن سروره بأى شخص أو أى شىء . والاعتقاد الشائع أنه أذكى معلم فى قم ، غير أنه كان يبقى دروسه الرئيسية لقلة مختارة (وهى دروس كانت ذات مواضيع مريبة أحيانًا ، مثل علاقة الفلسفة بالعرفان) . وقد ألقى لعدة سنوات دروسًا فى الأخلاق بعد الظهر من كل خميس . وهى دروس يحضرها الطلاب إصغاء للتقليد ، على اعتبار أنها لا ترتبط بامتحان . وسواء أكانت مقررة أم لا فقد كان الحضور واسعًا ، وكان ذلك من المرات القليلة التى يتشجع فيها طلبة قم بأجمعهم على الإصغاء لأستاذ واحد .

وقد ادعى مؤيدو الخمينى من بين الملالى أن خطبه المؤثرة فى تلك الدروس تظهر زهده وإعراضه عن الدنيا ، وهو انطباع أكده رفضه السماح لأتباعه بأن يخاطبوه بأية ألقاب تفخيمية وغير عادية حتى فى مطبوعاتهم . كما أظهر عدم اهتمام بقيادة الملالى فى المستقبل حين رفض أن ينشر أطروحة يختصر فيها الإرشادات الدينية الأساسية ، مع العلم بأن ذلك مطلب سابق على حيازة لقب « المرجع » . أما خصومه فقالوا إنه رجل متصلب ينفخه الإحساس بأهميته ، ففى حين يلقى دروسه فى الأخلاق مرتديا عباءةً متألقة من أغلى الأنواع تراه بخيلاً على أسرته وعلى المحتاجين من طلابه . بل إنه بخل على الناس حتى فى الظهور بينهم ، إذ قصر زياراته على زعماء ملالى قم ، وهذا جزء من الجولة الأسبوعية التى يقوم به أى مرجع من مرتبته . ويرى هؤلاء الخصوم أن من الطبيعى نتيجة ذلك أن يخفت نجم الخمينى فى السنوات الأخيرة من حياة آية الله

بروجردى الذى صار « المرجع » المقبول عند الأكثرية العظمى من الملالى منذ عام ١٩٤٦ إلى يوم وفاته فى ٣٠ آذار (مارس) ١٩٦١ . لقد كان صعباً وضع الخمينى فى موضع التابع ، وما أمكن الوصول إلى موقف متوازن يرضى الطرفين .

فى عام ١٩٦٣ خرج الخمينى فى نظر على من الظل إلى الضوء الساطع ، فقد بدا له أن الأحداث التى انفجرت فى آذار من ذلك العام وضعت الخمينى على رأس حركة شعبية كثيفة ، بنوع من القضاء والقدر . أول هذه الحوادث عرفها على من الناس . فقد كان فى بيته يوم ٢٢ آذار (مارس) ، وبعد نصف ساعة من الواقعة » عرف بأن الضجة الثائرة التى تصدر عن جمهور بعيد ، والتى اخترقت حديقة منزله كان سببها الغارة على « الفيضية » حيث دخلت الشرطة والمخابرات إلى المدرسة وألقت القبض على بعض الطلبة ، وضربت العديدين منهم ، وقتلت اثنين . وكان صوت الخمينى أول وأعلى الأصوات التى أدانت هذه العملية . وبعد أربعين يومًا – فى ذكرى الإغارة على المدرسة – تجمهرت جماعات للحداد على الموتى . وقد انضم على إلى عشرات من الطلبة الذين ذهبوا لحضور درس الخمينى فى المسجد المقابل للمزار ، فقد علموا أنه ينوى إدانة اقتحام المدرسة ونعى القتيلين .

فى نصف الساعة الأولى حاضر الخمينى طلابه المتقدمين فى الفقه دون أدنى إشارة إلى السياسات والأحداث الحاضرة ، بعد ذلك تحدث فى السياسة كما لم يتحدث أى مُلاً على ملأ من الناس فى عدة سنوات . فقد ربط فى حديثه الغارة بهجوم رضا شاه على الضريح فى مشهد عام ١٩٣٥ ، ولم يَلُمْ عملاء الشاه أو وزراءه ، ولم يقل بأن الشاه مضلَّل (وهى الصيغة المسموح بها فى أقصى الظروف) . بل قال إن الشاه نفسه مسئول ما لم يستنكر علنًا هذه الأفعال . ومضت الخطبة تشرح أن أفعال النظام هى نتيجة صداقته مع اليهود والإيرانيين غير المسلمين . وكان تهجم الخمينى المباشر على الشاه هو الذى جعل عليًا ومئات غيره ممن احتشدوا لسماع درس الخمينى ذلك اليوم ، يشعرون بأن الملالى حصلوا أخيراً على قائد سياسى .

تقرب على من داذرة الخمينى التى تقبلت منه التزامه بقضيتها . وما لبثوا أن أخبروه أن الخمينى سوف يعظ فى « الفيضية » فى الثالث من حزيران (يونيو) ، الموافق لعاشوراء فى العاشر من محرم ، بعد الانتهاء من شعائر كربلاء حيث قتل الشمر الحسين . وصل على مبكرًا إلى بيت الخمينى وجلس فى المكان المخصص له مع مجموعة من السادة ، وتمرن على السطور التى سيرددها فريقه – وهى نشيد يشابه « التعزية » أى قصائد الرثاء التى تندب مصرع الحسين ، وتنشد عادة فى الاحتفالات التى تجرى يم عاشوراء . وخرج الخمينى محاطًا بحراسة وجلس فى المقعد الخلفى لسيارة فولكسفاغن خضراء . وما أن انطلق الموكب نحو « الفيضية » حتى بدأ الفريق الذى يسير أمام الفولكسفاغن يهتف :

« آية الله الخمينى العظيم ، قائد المسلمين وفخر المؤمنين .

« سلم الله رأسك – جدك قتل » .

وكان فريق على يسير وراد السيارة ، ويردد بعد ذلك « حداداً على طلبة الفيضية الذين قتلوا فى سبيل دينهم على أيدى الكفار » .

« سلم الله رأسك – جدك قتل » .

بعد ذلك يكرر أعضاء الفريق الأمامى شعائرهم ثم يتلوهم الآخرون بدورهم .

كان على خائفًا لكنه مصمم. حين وصلوا إلى الفيضية اتخذ لنفسه موقعًا قريبًا نوعًا ما من الخمينى ولكن ليس بعيداً جداً عن المخارج التى سوف يتوارى منها إذا تقدمت قوات الحكومة . ملأ الجمهور ساحة المزار ومبنى مجاوراً ومدرسة الفيضية حيث جلس الخمينى تحت قوس يعلوه طاووسان . وعلامة على حزنه العميق أرخى ذيل عمامته وألقى أطواق قماشها من ذقنه إلى كتفه حين بدأ خطبته قطعت الحكومة الكهرباء عن قم بأكملها ، لكن أتباع الخمينى كانوا قد هيئوا جهازاً بديلاً يعمل بمولد لحالة الطوارىء .

عاود الخمينى الكلام مرة ثانية :

« إنها الآن فترة ما بعد الظهر فى يوم عاشوراء . أحيانًا حين أستذكر حوادث عاشوراء يخطر على بالى سؤال : لو أن الأمويين [وعلى الأخص قائدهم يزيد] رغبوا فى شن حرب على الحسين ، فلماذا ارتكبوا كل هذه الجرائم الوحشية وغير الإنسانية ضد النساء العزل والأطفال الأبرياء ؟ يبدو لى أنه كان للأمويين هدف أساسى أبعد : لقد كانوا يعترضون على صميم وجود أسرة الرسول .

« الآن يخطر على بالى سؤال مشابه : لو أن النظام الاستبدادى فى إيران أراد فقط أن يشن الحرب على « المراجع » وأن يقاتل الملالى ، فما علاقة ذلك بتمزيق القرآن إلى نثارات يوم هاجموا مدرسة « الفيضية » ؟ ! نحن نستنتج أن لهذا النظام أيضًا هدفًا أساسيًا أبعد : فهم فى العمق يعارضون الإسلام ذاته ويعترضون على وجود طبقة رجال الدين . إنهم لا يرغبون فى وجود هذه المؤسسة ، ولا يتمنون لأى منا أن يعيش ، كبيرنا وصغيرنا فى ذلك سواء .

« إسرائيل لا ترغب بوجود القرآن فى هذا البلد . وإسرائيل لا ترغب بوجود الملالى فى هذا البلد . إن إسرائيل هى التى هاجمت مدرسة الفيضية بواسطة أشد عملائها بأسًا . وهى ما تزال تهاجمنا وتهاجمكم وتهاجم الأمة ، وهى راغبة فى أن تتحكم فى اقتصادكم ... وتستولى على ثرواتكم ... ولأن علماء الدين يسدون الطريق على إسرائيل فينبغى إبادتهم » .

« فى يوم ذلك الاستفتاء المزور الفاجر [على ثورة الشاه البيضاء] شاهدتم عصابات من السفاحين المتوحشين يجوسون حول قم .. ويصيحون : انتهت أيامكم أيها الطفيليون . فهل طلاب العلوم الدينية هؤلاء الذين ينفقون الشطر الأفضل والأنشط من أعمارهم فى غرف ضيقة ولا يزيد دخلهم الشهرى عن أربعين إلى مائة تومان – هل هم طفيليون ؟ وهل الملالى طفيليون فى حين أن أولئك الذين يملئون المصارف الأجنبية بالثروات التى ينتجها كدح شعبنا الذى فرض عليه الفقر .. ليسوا طفيليين ؟ !

دعنى أوجه إليك نصيحة أيها السيد الشاه ! عزيزى السيد الشاه ! أنصحك بالكف عن هذه الأعمال... فأنا لا أريد أن يقدم الناس شكرهم إذا قرر سيدك الأجنبى يومًا ما أنك يجب أن ترحل . لا أريدك أن تصير مثل أبيك ... فخلال الحرب العالمية الثانية احتلت قوات الاتحاد السوفياتى وبريطانيا وأمريكا بلدنا إيران . فتعرضت أملاك الناس وأعراضهم للخطر . ولكن يعلم الله أن كل واحد منا كان مسرورًا لأن رضا شاه البهلوى قد أطيح به . أفلا تعلم أنه إذا حدثت ثورة ذات يوم وانقلبت الطاولات ، فلن يكون أحد من الناس الذى هم حولك الآن ، صديقًا لك ؟ » .

فى كل دقيقة من الخطاب كان على يتوقع أن يكتسح الجنود المكان ، فقد فسر الخمينى حملة الشاه على الملالى بحلفه مع إسرائيل . وأنذر الشاه بأنه ما لم يتصرف كمسلم فسوف يطرد . والأمر الأكثر خطورة من كل ما سبق أنه قرن ضمنيًا الشاه بيزيد ، الحاكم الذى قتل الشمر بأوامر الحسين وأطفاله ، وبالتالى فهو أسواء قائد يمكن أن يتصوره أى شيعى .

لم يحدث شىء فى ذلك اليوم ولا فى اليوم التالى الموافق للحادى عشر من محرم . لكن حين استيقظ على فى الثانى عشر من محرم عرف بأن صوت الجماهير الذى يأتيه كان من جوار المزار والفيضية ، لبس ثيابه بسرعة وانطلق إلى الشارع ، كان الناس هائمين على وجوههم فى ذهول ، مصعوقين من النبأ الشائع بأن الخمينى اعتقل قبل الفجر ، بقيت المتاجر مغلقة ، وظلت كذلك أسبوعين متواليين ، وعند ضحى ذلك الصباح ، فيما كان على يمشى على ضفة النهر بعيدًا عن بيته أبصر دبابة تتلوها حاملة جنود تقترب من أول الجسر ، فالتقط طرف برنسه الضافى وركض إلى الجسر فسبق الدبابة إليه وقطعه بسرعة كادت تفقده عمامته .

ما مر عام على ذلك حتى نفى الخمينى إلى تركيا ، وبعد عدة شهور انتقل من هناك إلى النجف فى العراق ، وهكذا لم يعد الخمينى ذلك المختص فى الفلسفة والفقه ، الرجل الذى لايمكن الاقتراب منه والذى لا يعرفه إلا الملالى الذين يضاهونه فى المعرفة . لقد أصبح الآن شخصية وطنية يعرفه الفلاحون كما يعرفه الطلبة ، باعتباره الرجل

الذى تجرأ على معارضة الشاه بصورة علنية . أما على الذى كان متبرمًا « بهؤلاء الأصحاب ذوى الروح المشردة الضعيفة » – كما جاء فى قصيدة لمولانا – ذكره بها برويز قبل سنوات بمناسبة ما كان يحدث فى الجزائر، فقد غدا الخمينى فى نظره أسد الله .

حضر على محاضرات الخمينى المخصصة للطلاب الذين أنهوا دراسة النصوص المقررة . كان الخمينى يلقى محاضراته فى مسجد واسع قرب المزار ، ويعالج فيها فقه المكاسب والمعاملات – وهو موضوع محبب للدراسات المتقدمة منذ أكثر من قرن – كان الخمينى يجلس على مقعد خشبى يصعد إليه بثلاث درجات ، ويتحدث من خلال ميكروفون ثابت لا يمسه بيده أبداً . فهو ما يزال يبدو بعيداً ، وقلما يثبت نظرته على جمهوره المكون من عدة مئات من الطلبة ، لكنه يظل شديد الإحساس بحضورهم .

« أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، بسم الله الرحمن الرحيم » .

نبحث فى الشروط التى يجب توفرها ليكون العقد صحيحًا ونافذاً . وقد كررنا كثيراً أن المتطلبات ثمانية . من ضمن الشروط أن يكون الأمر داخلاً فى حدود قدرة صاحب العقد (المتعاقد) ، لذلك لا يستطيع امرؤ أن يشترى شجرة مزهرة على شرط أن تحمل فيما بعد ثماراً ، فهذا شأن لا يعلمه إلا الله وحده . كما أن الشرط ينبغى أن يكون قانونيًا بطبيعته ، لذلك لا يجوز وضع شرط بتحويل العنب إلى نبيذ ، فهذا فعل غير شرعى بطبيعته .

كذلك فإن الشرط ينبغى أن يخدم هدفًا يفهمه عقلاء الناس ، ولا يجوز للشرط أن يكون ضد تعاليم القرآن وسنة النبى والأئمة ، فلا يحق للزوجة – على سبيل المثال – أن تضع فى عقد زواجها شرطًا ينص على أن الطلاق حق حصرى لها دون زوجها . الشروط غير الممكنة ليست قانونية بطبيعتها ، ومثل هذا الشرط قد يكون ممكنًا لكنه غير صحيح . وينبغى للشرط ألا يكون منافيًا لطبيعة العقد ذاته ، كما ينبغى للشرط ألا يكون غامضًا فيفضى إلى الشك ، وينبغى للشرط ألا يتضمن أموراً مستحيلة

منطقيًا ، وأخيرًا فإن الشرط ينبغى أن يدخل فى نص العقد ذاته وألا يكون مجرد وعد يعطى من خارج العقد وبالتالى فلا نتوقع أن يكون له أى اعتبار .

سنناقش الآن المطلب الخامس : وهو أن الشرط لا يجوز أن يكون ضد متطلبات العقد ذاته ، وتطبيق هذا المبدأ على الشركاء . وقد كان للمرحوم ميرزا نائينى رأى فى هذا الموضوع . فالمسألة تطرح فيما إذا كان ثمة شرط فى عقد الشراكة بأن يربح أحد الشركاء أو يخسر بصورة لا تتناسب مع الحصص التى دفعها فى رأس المال الأصلى المستثمر فى الشراكة ، أو حتى أنه لا يخسر شيئًا . فكل زيادة فى رأس مال الشراكة يفترض أن تؤثر بالتساوى فى كل أقسام الشركة ، على اعتبار أنه منذ بدء الشراكة يفترض أن رأس مال الشركاء مختلط بصورة لا يمكن فصلها . فزيادة رأس المال أو نقصانه ، يمكن الحكم بأنها تخص كل شريك بما يتناسب فقط مع الحصة التى أسهم بها فى رأس المال المشترك . وهذا ليس من متطلبات الشراكة التي ينص عليها القانون ، وإنما هو مطلب تقرره طبيعة العقد نفسه ، مادام معنى الشراكة ذاتها هو اختلاط رأس المال . لذلك يمكن أن تقوم شراكة بدون عقد مشاركة . ومهما يكن من أمر ، فإن عقود الشراكة لها بعض النفع من حيث إنها تضبط الحقوق المختلفة الممكنة عند فك الشراكة وتوزيع رأس المال المختلط على شركاء متفاوتى الحصص ، فعلى سبيل المثال ، هل يحق لأحد الشركاء أن يبيع بيتًا ملكيته مشتركة ، دون موافقة بقية الشركاء ؟

وإضافة لذلك فإن الاعتراضات المحتملة الموجهة إلى رأى نائينى ، سوف نناقشها غدًا أيضًا .فهل تعرف الشركة يتضمن فقط خلط رأس المال ولا يتضمن أى شىء عن النسب فى الربح والخسارة ؟ أو ليس ممكنًا تأسيس شركة عن طريق خلط رأس المال ، وصياغة عقد توضع فيه الحصص المتفاوتة من الأرباح التى تعطى لكل شريك ، والتى تعتمد على سعر المبيع النهائى لرأس المال المشترك ؟

« عن إذنك ، آغا » . قال طالب فى أوائل عشريناته يتحدث الفارسية بلهجة عربية ظاهرة ، وقد استوى بانتصاب شديد ليسترعى انتباه الخمينى وهو يخاطبه : « ألا يوجد بعض التضمين عن التحاصص فى عقد الشراكة ذاته ؟ وإلا فقد ينص شرط

فى عقد الشراكة – مثلاً – على ألا يأخذ أحد الشركاء شيئًا من الأرباح ، أو العكس فقد يأخذها كلها ، ولكن هل يستطيع فقيه أن يصحح عقدًا يتضمن ربحًا كاملاً أو خسارة كاملة لواحد من الشركاء فقط ؟ » .

أجاب الخمينى بنفس الطريقة المترفعة التى حاضر بها : « لقد أوضحت بما فيه الكفاية تلك النقطة ، غير أن المسألة الهامة هى الأساس الفقهى الذى يجعل من تفاوت الحصص أمرًا ممكنًا ، لكنه لا يجيز ربحًا أو خسارة كاملين لأى شريك فعلى ، وهذا هو موضوع المناقشة فى الغد » .

نهض الخمينى فوقف الطلاب على الفور ، خرج إلى سيارة كانت بانتظاره ، كان قد وصل مع ابنه إلى النجف قبل شهرين صفر اليدين فعلاً . قبل سنتين كان علامة محترمًا لكنه لم يكن زعيمًا بين الملالى – وبخاصة فى النجف – أعظم منافس لقم ، أما الآن فهو واحد من عدد قليل من « المراجع » ويقلده مئات الآلاف من الشيعة الذين أرسلوا إليه هبات سخية من مختلف أرجاء إيران ، لقد صار زعيمًا وبطلاً فى نظر العديد من ملالى إيران ، وقد بدأ يطبع تعليم الملالى فى إيران بطابعه من خلال دروسه وطريقته الهادئة والواثقة فى تقبل الاحترام الجديد الموجه إليه .

بدأ على هاشمى نفسه بالتعليم فى النجف . فقد مهدت توصية أبيه السبيل أمامه ، كما أن الذكاء الذى تابع به دروس الخمينى والخوئى لفت إليه أنظار ملالى النجف . وقد أعطى نصًا دينيًا ليعلمه ، ولأول مرة علم باللغة العربية . يمكن للخمينى أن يعلم بالفارسية ، لغته الأم ، بصرف النظر عن اللغة المستعملة فى النجف ، لأنه علامة شهير . أما على فعلى العكس . إذ ما كان يريد أن يصل إلى زملائه من الطلاب الإيرانيين وحسب ، بل أيضًا إلى خليط من الطلاب العرب الشيعة الذين جاءوا إلى النجف من حدود تركيا ، وتلال لبنان ، والسهول الطينية فى جنوبى العراق . وكان يريد أيضًا إظهار إتقانه للعربية بعدما أنفق السنوات الطوال فى دراسة نحوها وبلاغتها ونصوصها الرفيعة . كانت اللغة العربية فى نظر على تشبه أسماء أبناء عمه الأدنين والأبعدين وأسلافهم : شىء يمكنه أن يتذكره بسهولة بالغة ، يستطيع أن يشرح

الصلات بينهم بدقة ويتابع بدقة ما كانت جدته ترويه له فى حكايات لا نهاية لها عن عراقة دمه ونسبه . صلى على بالعربية دون تفكير ، فهو يقرأ كتب الدين بالعربية مثلما يقرؤها بالفارسية ، وقد كتب بالعربية رسائل ومقالات ، بل إنه كان يعقد المناقشات فى أحلامه بالعربية . لكنه حين حاول الارتجال بالعربية كان كأنه يحاول أن يرتجل خطوط القرابة بين أبناء عمه كلهم ، فقبل كل فقرة كان يتردد برهة ليتأكد من أنه وضعها على وجهها الصحيح ، كان لسانه يتلجلج أمام عشرات اللهجات العامية فى تلك اللغة ، كما أنه كان يتردد أمام الألفاظ المستحدثة للتقنيات الحديثة (والتى سرعان ما تندثر أو تنسى) .

أول مرة كان خلالها فى محيط ناطق بالعربية حين ذهب مع أمه إلى مكة وهو فى الرابعة عشرة من عمره . وكانت أقوى ذكرياته عن تلك الرحلة سخط أمه على الموسيقى التى كانت تبثها الطائرة . قالت إنه ليس لديهم حتى أدب سائق سيارة عمومية فى إيران الذى يسكت المذياع حين يركب مع أحدالملالى لأن معظمهم لا يُحلون الموسيقى) . كما يذكر صعوبة تكلمه بالعربية فى صالون مطار الكويت خلال وقوفهم للترانزيت . فقد كان فى حاجة ماسة للذهاب إلى مرحاض الرجال ، وحين دفعه موظف كويتى من مراقبة الجوازات إلى جناح الرجال وجد على المرحاض مقفلاً ، ومن شدة اضطرابه جفت العربية فى فمه تماماً ، ما خطر له إلا أن يتلوا الحوار بين إمرأة فرعون والنبى يوسف كما ورد فى القرآن : { وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه ، وغلقت الأبواب وقالت : هيت لك ، قال : معاذ الله إنه ربى أحسن مثواى ، إنه لا يفلح الظالمون } . عند ذلك أطلق الموظف الكويتى ضحكة مجلجلة وقاده إلى مرحاض للرجال فى القاعة الرئيسية .

لقد شعر الآن بالسعادة حين وجد أنه يستطيع أن عبر عن نفسه بالعربية وحتى أن يخوض فيها مشاحنات مع طلبته . غير أن شيئًا ما انتابه كان تقريبًا أسوأ من نسيانه المفاجيء للعربية ، إذ لأول مرة فى حياته أقر لطلابه بعجزه عن الإجابة على سؤال . كان يشرح السبب فى أن ما خلقه الله مباشرة كان واحداً ، وإنه لم يخلق شيئًا

متعدداً . وأن واجب الوجود قادر على إيجاد واحد من العدم (وهو الوجود بطبيعة الحال) . ولكى يشرح الوحدة الضرورية فى الطبيعة بين السبب والنتيجة استشهد ببيتين من الشعر لمولانا بالفارسية ثم ترجمهما إلى العربية :

« هل شاهدت على الإطلاق حصانًا يلد فلو حمار ؟

وهل شاهدت أبدًا شجرة نخيل تحمل تفاحًا ؟ »

فسأله أحد التلامذة العرب : « ولكن سيدى ، ألا تنتج بعض الأسباب نتائج ذات طبيعة مختلفة ؟ ألا تنتج النار دخانًا يختلف عنها فى الشكل والكم ؟ »

لسبب ما ، لم يقل على : « سنعالج هذه النقطة غداً » ولم يستعمل أساليب المراوغة التى كان يستعملها (ورأى أساتذته يستعملونها) فى المناسبات النادرة حين يرتج عليه الكلام .. بل حدق فى الطالب برهة ثم قال : « أنت على حق . وأنا لا أعرف الجواب » . ثم نهض مشيراً إلى الطلاب بالانصراف وحاول أن يخرج من المدرسة بهيئة متماسكة . إن كل الرسائل الشيعية فى التعلم تقول إنها لفضيلة عظمى ، وعبادة وصلاة ، أن تقول : لا أعلم ، وإن كان لم يفعل ذلك أى أستاذ . فالأستاذ الذى يرتبك عليه أن يترك مكانه للطالب الذى أربكه ، فقد يكون الاعتراف بالجهل فضيلة ، لكنه كان من الناحية العملية استقالة وتخليًا ، كما كان أيضًا انتحاراً معنويًا .

ذهب على مباشرة إلى أسرة صديقه آية الله سحابى الذى كان يدرس علم الكلام لسنوات عديدة بنجاح هائل . ومثلما يفعل كل أستاذ متميز ، كان سحابى يعقد حلقة دراسية كل يوم بعد انتهاء الدروس ، ولم تجتذب شهرته الواسعة بالتقى كبار الأساتذة فقط بل زعماء البدو العرب ممن يتحدرون من قبائل شيعية فى جنوب العراق ، والذين كانوا يأتون ليحصلوا على مشورة رجل يعتقدون أنه متصل روحيًا بالإمام الغائب .

وصل على قبل حوالى الأربعين دقيقة من انعقاد الحلقة فأخذوه إلى غرفة جلوس سحابى وقد تأثر على أبلغ التأثر من أن هذا الرجل الطاعن فى السن ترك نرجيلته ونهض ليرتب بعض المساند لكى يتكىء على عليها . اعتذر على عن مجيئه قبل الوقت

المخصص للجمهور ثم طرح قضيته . كانت الإجابة بسيطة بحيث لم يعرف على كيف أخطأها . فقد شرح سحابى أن ثمه فرقًا بين السبب الكافى الذى يستطيع بذاته إنتاج نتيجة (تكون بالضرورة من نفس طبيعة السبب ، على اعتبار أن السبب ينتج النتيجة بنفسه ومن نفسه) والسبب المادى الذى يسهم فى مادة أو جوهر النتيجة لكنه بنفسه غير كاف لإنتاج نتيجة . فالنار ليست كافية لإنتاج الدخان ، بل تحتاج بالإضافة لذلك للخشب والهواء ، تمامامثلما أن المرء يحتاج إلى آجر وجص وبناء ليعمر بيتًا ، لكن أيًا من هذه العناصر بمفرده ليس « سببًا كافيًا » .

أحرج على وصرح بحرجه . فقال له آية الله سحابى « لا تقلق . أعرف أنك قد تعلمت هذه الأمور وأعرف أنك واحد من أفضل الطلاب فى النجف . ولعل ثمه سببًا عميقًا و « كافيًا » لرغبتك فى أن تقول للطلاب « لا أعرف » مج سحابى عدة أنفاس من نرجيلته وهو يتأمل عليًا ناظرًا إليه من طرف عينه ، مثل القلق الذى حدق بعلى من رأسه إلى أخمص قدميه فى يومه الأول فى مدرسة قم . أخيرًا بدأ بالكلام : « لعل سببك العميق والكافى للإقرار بأنك لا تعرف هو لأنك على مقدار من الذكاء كاف للتحقق من أنه لا أحد يعرف ولعلك تتساءل إن كنا نستطيع أن نجد سببًا « كافيًا » لأى شىء ، وأهم ذلك « العلة الأولى » الله سبحانه . فمنذ اثنى عشر قرنًا إلى الآن والعلماء يكتبون البراهين على وجود الله . صدقنى أننى درست علم التوحيد مدة طويلة ، ولا أحد منهم قدم برهانًا حقيقيًا . البرهان الحقيقى الوحيد يمكن أن يأتى عن طريق الإشراق . أنت شاب ذكى ، لا تضيع حياتك عبدًا للخرافات » .

كان على متأكدًا من أن سحابى يحاول أن يختبره ليرى إن كان فى السر شكاكًا ، فقال له « لكنك تصلى وتصوم ، وأنت مشهور بتقواك » .

« حين اكتشفت عدم وجود برهان عقلى على وجود الله حاولت أن أتوقف عن الصلاة . مرضت ولم أستطع أن أتناول الطعام وعجزت عن الاحتفاظ بتوازنى . ثم اكتشفت طريقًا آخر للإيمان ، فصليت ، وأنت يجب أن تصلى . والأمر الأكثر أهمية من كل شىء ، يجب أن تأمر من حولك بالصلاة . هل تظن أن الناس من حولك قد يتركون شيئًا فى محله لو أنهم عرفوا أنه لا توجد حياة بعد هذه الحياة ؟ نفخة واحدة وسوف

يتناثر كل نظام فى المجتمع مثل بيت من القش . أنت شاب صالح وذكى . لقد درست العرفان ، ولديك من القوة ما يكفى لتسمع ما قلته لك للتو ، هيا ، اذهب الآن قبل أن يأتى الناس » .

ذهب على ، إلا أنه شعر وكأنما ترك بقعة دم على بساط القش حيث كان يجلس فى منزل سحابى . فسحابى الذى يشع قداسة لا يؤمن بالعقل أساساً للتوحيد ! حين تلاشت الصدمة صار بإمكان على أن يستعيد إعجابه بسحابى مرة أخرى . أما هو فما يزال يجد بعض البراهين التى تعلمها عن وجود الله ، مقنعة ، وإن كانت البراهين الأخرى لا تبرهن شيئًا فى الحقيقة ، أفلا يجوز للمؤمن أن يجتهد فيخطىء ، فى أن يقنع نفسه بكل البراهين ، مهما كانت محاولته عبثية ؟ وعندئذ ماذا عليه أن يفعل ؟ « أن يلطخ سجادة صلاته بالخمر » كما يقول حافظ فيرمى وراءه عشرين عامًا من الدراسة ويغدو مثالاً على الفساد الخلقى أمام الطلبة اليافعين ؟ ! لعل قداسة سحابى كانت صحيحة . فقد واجه خيارين ، « أحلاهما مر » ، كما يقول العرب ، ثم أقدم على أفضل خيار سمح به ضميره . فأقام وعلم الكتب التقليدية بأسلوب تقليدى . أما على فلم يكن واثقًا من أنه سيقدم على الخيار ذاته .

إن الإصرار على إنفاذ تعاليم الإسلام - حتى فى مواجهة الشك ، والقلق الروحى ، وليالى اللذات السواء - هى سمات المسلم الذى يأخذ الأمور مأخذ الجد . وفى حديث عن النبى محمد (ﷺ) أنه قال :

« ما تقرب إلى عبدى بشىء خيراً مما فرضت عليه . وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها » .

من حيث الشكل ، تضبط الشريعة السلوك الخارجى وحده ، علمًا بأن أكثرية رجال الدين الناشئين فى ظل الإسلام ،، ومعهم الصوفيون ، يذهبون إلى أن الله لا يرضى عن المؤمن إلا إذا أخضع قلبه وأفعاله لإرادة الله . ولكن حتى رجال الدين الورعين والصوفيين الذين شددوا على الجانب الداخلى للشريعة يتفقون أنه يكون على

المؤمن أن يطوع جسده لأحكام الشريعة مهما بلغ من توفر قلبه . ها هنا تطرح قضية الخضوع الخارجي بوضوح يفوق ما يتجلى في كتابات الغزالي - الفقيه والمتكلم والمتصوف الذي ربما كان أعظم مفكري الحقب الكلاسيكية الإسلامية - ولد الغزالي في منتصف القرن الحادي عشر في طوس ، شمالي إيران ، وهي المدينة التي ولد فيها الفردوسي قبل قرن ، وفي عام ١٠٩١ م حصل الغزالي بألمعيته على كرسي الأستاذية في المدرسة النظامية ببغداد الكبرى ، حيث حقق سيطرة فكرية على زملائه كالتي مارسها في إيران . إلا أنه بعد سنوات قليلة دخل في أزمة من الشك قادته لا إلى التساؤل عن إمكان الإيمان باعتقادات دينية معينة فقط ، ولكن أيضًا عن إمكان الحصول على معرفة ما من أي نوع ، بما في ذلك صحة معرفة حواس المرء : « فأعضل هذا الداء ، ودام قريبًا من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال » .

وبالتدريج استعاد الغزالي الإيمان بأنه يستطيع تقبل بعض الحقائق على أنها ضرورية « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام » بل من خلال تجربة صوفية ، « بنور قذفه الله تعالى في الصدر » . وكان هذا النور عند الغزالي تجربة المعرفة الحقيقية التي لا يمكن أن يمنحها إلا التصوف . ومع أنه ظل حتى وفاته في عام ١١١١ م يكتب مناقشات مدرسية رفيعة في الفلسفة والتوحيد والأخلاق والشريعة ، فقد كان لكل هذه الأعمال غاية عرفانية مقررة . بيد أن الغزالي عاني في تصوفه أيضًا من أزمة أخرى ، فبحسب فهمه إذا كان له أن يتبع الطريق الصوفي فعليه أن يتخلى عن العلائق الدنيوية . ومع ذلك ظل الشيطان يهمس له « هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال » !

لكن بعد ذلك ، في تموز (يوليو) ١٠٩٥ « في هذا لاشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار » . فقد أصيب الغزالي بمرض - يذكر بشكل غريب بألم الصدر الذي ألم بالقديس أوغسطين خلال الصيف الذي اهتدى فيه إلى المسيحية - فأصاب صوته بحيث منعه من الاستمرار في مهنة الخطابة . كتب الغزالي : « أقفل الله

على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يومًا واحدًا تطييبًا للقلوب المختلفة إليَّ ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان ، حزنًا في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب (*). غادر الغزالي بغداد وأمضى عشر سنوات يتجول دون أي ارتباط ، وبعد ذلك عاد إلى التعليم . وقد غدا أكثر النقاد المسلمين تأثيرًا في الهجوم على الشكلية الشرعية الجافة : فليس هدف الشريعة تنفيذ أوامر الله وحسب ، لأن الله يطلع على الأفئدة ، كما يراقب الأعمال الظاهرة .

ومع ذلك فقد كان الغزالي يرى أن لا غنى عن الشريعة في أول الأمر ، وحين يتم استبطانها تمامًا تغدو الشريعة أيضًا جزءًا لا يتجزأ من الغاية التي يوجه إليها التوق الروحي . كتب الغزالي : « اعلم أن (بداية الهداية) ظاهرة التقوى ونهايتها باطنة التقوى ، فلا عاقبة إلا بالتقوى ولا هداية إلا للمتقين . والتقوى عبارة عن امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه ... واعلم أن أوامر الله فرائض ونوافل فالفرض رأس المال وهو أصل التجارة وبه تحصل النجاة ... » (**) . أما الباطنية – القائلون بوجود تقوى حقيقية بدون شريعة – فقد كان لهم وجود في العالم الإسلامي ، لكنهم كانوا قلة تتناقص باطراد . وقد بين الغزالي أن الصوفي وغير الصوفي ممن يراهنون على الخلاص بدون شريعة مثلهم في ذلك مثل الذين يتاجرون بدون بضاعة ، فهم في الحقيقة محتالون .

ولئن اتفق التقليد العلمي في العالم الإسلامي على أن « شريعة الله كاملة » و « أن أوامر الله ونواهيه صحيحة كلها » فلا يعود ثمة أهم من اكتشاف الشريعة . فقد وجدت المعرفة في المقام الأول لاكتشاف الشريعة ، كما أن العلماء يبررون مهنتهم للعامة في

(*) هذا النص والنصوص السابقة حول شك الغزالي مأخوذة اقتباسًا من رسالة الغزالي المسماة : المنقذ من الضلال ، تحقيق ودراسة عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، رجب ١٣٨٥ هـ ، ص ص ٧٤–٧٥ (المترجم) .

(**) عن الإمام أبي حامد الغزالي : بداية الهداية ، مطبوع بهامش منهاج العابدين له . المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣١٧ هـ ، ص ٦–٧ (المترجم) .

المقام الأول بتقديم اجتهادات مدعمة بالحجج فى أمور الشريعة . يتعامل التقليد القانونى الحديث فى الغرب بشكل عام مع الأمور التى يفرض فيها المجتمع عقوبات : جزاء أو اعتقال أو بطلان (المثل الذى يوضح البطلان وصية غير مناسبة) . أما التقليد الإسلامى فعلى العكس من ذلك : الشريعة تشمل كل شيء ، ولو من الناحية النظرية . فهى تحتوى الفرائض والمحرمات وما أحله الله أيضًا من سلوك الإنسان ، كما تضم - على قدم المساواة - أصول الصلاة وأصول التعاقد ، الأمور التى تعاقب بالقتل ، والأخرى التى تكفى فيها بالتوبة والإنابة . كما أن عقوبات الشريعة دنيوية وأخروية ، وهى تحدد فى بعض الأحيان الثواب الذى يعطى فى الآخرة على الأعمال الخيرة والصالحة .

كانت المشكلة ولا تزال أنه إذا كانت الشريعة بكامل عظمتها قائمة فى عقل الشارع الإلهى ، فكيف لنا - نحن بنى البشر - أن نكتشف ما لا يعلمه إلا الله ؟ وبما أن الإسلام دين كتابى فمن الطبيعى تمامًا أن يكون مرجعه الأول القرآن ، كلام الله . ولكن هل من فرق بين القرآن المكتوب والمقروء أمامنا وكلام الله ؟ وهل من فرق بين الفعل الذى تكلم به الله وكلام الله بوصفه مجمل ما أراد أن يقوله للبشرية ، مما يجعل كلامه قائمًا على الدوام بالذات الإلهية مثل عدالته ورحمته ؟ فإن كان كلام الله من طبيعته عدالته ورحمته ذاتها ، فهل يكون عندئذ غير مخلوق وخارجى عنه ؟ فإن كان خارجيًا وغير مخلوق ألا يتضمن هذا شركًا بالله يشابه ما رآه المسلمون فى النصرانية بأنها مهددة بالشرك من خلال ادعائها بأنه « فى البدء كان الكلمة ، وكان الكلمة مع الله » ؟ .

هذه المجالات قديمة فى العالم الإسلامى ذاته . فى القرن الثانى بعد تنزيل القرآن ، بدأ العلماء بجميع أحاديث الرسول وأخبار حياته . وقد جرى هذا لأسباب كثيرة ، منها حل هذه المجادلات ، ومنها للتعامل مع المدونة الهائلة من نصوص الشريعة النافذة فى العالم الإسلامى . ومن المؤكد أن فى الحياة النموذجية للمسلم الكامل النبى (ﷺ) مرشدًا إلى تفسير القرآن ، إضافة للمنطقة الواسعة جدًا للشريعة والتى ذكرها القرآن باختصار أو لم يتطرق إليها أبدًا . قد استمر جمع مثل هذه

المواد (وتسمى « الآثار » أو المرويات) بجهد وجد عدة قرون ، وسرعان ما أربت الأقوال النبوية على ما يمكن أن يقوله إنسان واحد فى حياة طويلة .

وقد أدرك علماء المسلمين منذ البداية تقريبًا أن مواد غريبة قد دست فى هذه الأحاديث . إن علم نقد السند الذى طوروه للتعامل مع الأحاديث الموضوعة يعكس النزاهة الشخصية العلية التى تحلى بها أوائل العلماء ، وكذلك اعتمادهم على ما يشبه تسلسل الأنساب . فنقاد الحديث تساءلوا : أى رواة الحديث كانوا رجالاً « ثقاتا » ؟ وهل تواريخ حياتهم المعروفة تتصل فى إسناد معتبر اتصالاً يتسلسل إلى النبى ويسمح لهؤلاء النقلة بالالتقاء فيما بينهم ؟ فالحديث الذى يروى بواسطة أسانيد متعددة ومتغيرة كان يحكم عليه بأن نصيبه من الصحة أكبر من الحديث الذى تنفرد به سلسلة واحدة من الرواة ، وهكذا دواليك .

مهما كانت ميزات هذا النقد ، فقد ترك كمية هائلة من هذه الأحاديث على أنها مصادر ممكنة للتشريع . وعلى العموم – مع أن بعض الأحاديث تعد « أقوى » أو أكثر احتمالاً من غيرها – فلم يتم الاستغناء حتى عن الأحاديث الضعيفة إن لم يظهر زيفها جليًا ، وفى كل الأحوال وسعت الأحاديث المادة الخام للشريعة عدة أضعاف أكثر مما كان عليه حجمها الأصلى فى القرآن .

على أن السنة والشيعة توصلوا إلى نتائج شديدة التباين بخصوص الطريقة التى ينبغى بها نخل الأحاديث وتمحيصها أو تمديدها إلى نطاق أوسع . فعند السنة كان الأسلوب الشرعى المتبع بامتياز الاستدلال عن طريق القياس . فقد وضع القرآن قاعدة أن عقوبة الجارية هى نصف عقوبة الحرة . فإن قررنا فى هذه الحالة أن التعليل الموضح للفرق بين العقوبتين هو العبودية ، فقياساً على ذلك عندئذ ينبغى أن يكون عقاب العبد نصف عقاب الحر . وسرعان ما ينهال علينا حشد من المشاكل التى تقدم نفسها : كيف لك أن تحدد بشكل قاطع ما هى العلة ؟ ثم ما هى العلة المؤثرة فى الحكم ؟ وهل يمكننا أن نضع قياساً آخر مؤسسًا على حكم حصلنا عليه عن طريق القياس ؟ وهكذا لقد وقف التشريع السنى معظم اجتهاداته على تفحص القياس .

أما الشيعة فبعكس ذلك ، رفعوا العقل إلى مصاف الدليل الشرعي . وقد أدى احترام العقل إلى إعطاء المنطق الصورى الأرسطى أهمية قصوى فى مناهج المدارس الشيعية ، فإحدى مهام المجتهدين أن يؤسسوا مقدمات أولية واردة فى الشريعة يمكن أن تشتق منها أحكام فرعية : (كل مسكر حرام ، البراندى مادة مسكرة - مع أنه لم يرد له ذكر فى القرآن ولا فى الحديث - فالبراندى إذن حرام) . غير أن العقل من أكثر المفردات المراوغة فى كل اللغات . فهو يظهر ليعين مجالاً كلياً صحيحاً من حيث الشكل ، وعند الممارسة ينكشف على أنه خاضع للخصوصيات الثقافية ، وللتأويلات المتعددة شأن معظم مفاهيمنا . فقد استخدم العقل لتغطية مجال فكرى كامل بدءًا من الملكة التى تدرك الحقائق والأشياء المجردة (الاستدارة المشتركة بين الأشياء المستديرة) إلى الملكة التى تحرك العقل من المقدمات إلى النتائج ، ليس فقط من خلال القياس بل أيضاً - وعلى سبيل المثال - من خلال الملاحظة (ظلت الشمس تشرق كل يوم إلى الآن ، ولذلك فسوف تشرق الشمس صباح غد) .

لكن مفكرى الشيعة الذين يعطون « العقل » بوجه عام مقاماً رفيعاً يجمعون مثلاً على أنه أحد أركان الإيمان ، لا يختلفون فقط مع السنة على طرائق توظيفه وإنما يختلفون فيما بينهم أيضاً . فهم على وجه العموم لا يقبلون القيمة البرهانية للقياس كشىء يؤيده العقل . فالقياس عند الشيعة - حين يستعمل لوحده - قد ينتج آراء متعددة وقد يربط حالات غير متشابهة ربطاً كاذباً . ويرى الشيعة العقل فى القدرة التى يعرف بها الناس الفرق بين الخير والشر ويعرفون بها انسجام النظام فى الرياضيات ، وفى الطريقة التى يبرم بها رجل عاقل عقداً ببيع بيته بقيمة مقبولة ، بينما قد يبيعه رجل غير عاقل ببذور البطيخ ! والملالى المدربون تدريباً منهجياً عند أساتذتهم على استعمال العقل لإعطاء رأى موثوق يدعون « المجتهدين » . ولا يقرر إلا رجل ذو عقل يمتلك الوسائل الفكرية اللازمة للحكم على رجل آخر إذا كان له عقل من نفس الدرجة ، فالمجتهد وحده فقط يستطيع أن يعين مجتهداً آخر ، وهذه أيضاً سلسلة شبه نسبية تربط بينهم .

ومهما يكن من أمر فقد رفض بعض الشيعة أن يكون للعقل دور رئيسى فى الشريعة . فقد ظهر فى أواسط الحقبة الصفوية الملا محمد أمين من أستراباذ فى شمال إيران ، وقرر أن يزيل العقل عن عرشه ويحل الآثار محله ، كان الملا محمد أمين رجلاً ماهراً ، فتعرف بدقة على مواطن الضعف التى يقع فيها المجتهدون خلال اجتهاداتهم فى الشريعة ، فقال إن التعليل الاستدلالى استغلال لتحصيل الحاصل (وهو أمر صحيح) ولا ينتج أية نتيجة لم نتنبأ بها عند وضعنا للقياس (وهو أمر قد يكون صحيحًا أو لا يكون) . وعلى كل ، فحين يطبق الاستدلال الشكلى على مواد مختلفة فى الشريعة فبإمكانه أن بنتج نتائج متناقضة (وهذا النقد لا يختلف كثيرًا عن النقد الذى وجهه الشيعة للسنة فى القياس الاستدلالى) . أضف إلى ذلك أن تطوير المجتهدين للشريعة لا ينتج إلا « قضايا محتملة » باعتراف المجتهدين أنفسهم . أو ليس تراثًا يعتمد عليه ذاك الذى ينقل رأى النبى أو واحداً من الأئمة الاثنى عشر المعصومين وبالتالى فهو أعلى شأنًا من القضايا المحتملة ؟ هذا النقد الأخير كان بطريقة ما صدى بعيدًا للشك الذى أثار أزمة فى حياة الغزالى الداخلية قبل ستة قرون .

وقد تبين الملا محمد أمين شيئًا آخر ربما كان أكثر إفصاحًا من الاعتراضات الفكرية التى أثارها على مدرسة الأصوليين : فقد كشف الانحراف الروحى عند ملالى منتصف المرحلة الصفوية . كانوا يعرفون أن المرجعية الحقيقية تعود إلى الإمام الغائب صاحب الزمان والذى يظهر فيحكم ألف سنة مالئًا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً ، ومع ذلك فإن العديد من هؤلاء الملالى مثل السيد نعمة الله جزائرى الذى « تفجرت الدماء من شقوق يديه » حين كان يتلقى العلم فى مدرسة شيراز ، سقطوا حين سعوا وراء الشرف والثروة والسلطة التى أغدقتها الدولة الصفوية عليهم . وقد عين الصفويون فى معظم أيام حكمهم خلال مائتى عام قاسية ، شيخًا فى منصب رسمى دعوه « ملا باشى » أو « الملا الأكبر » بعد أن عينوا فى كل مدينة رئيسية ملا يكون رئيسًا على المؤسسة الدينية ، ثم اعتبروا الملا باشى مشرفًا عامًا على المؤسسة الدينية تشمل صلاحياته الإشراف على ثروة اقتصادية واسعة مرتبطة بالأوقاف الدينية . وحين اقترح

الملا محمد أمين قلب الاجتهاد الشيعي رأسًا على عقب اعتبر بعض الملالي كلامه هجومًا مبطنًا على مجموعة التراتبية الشيعية الناشئة والرابطة للجماعة الشيعية بالمجتهدين الملالي ، لأن مدرسة الأخباريين ترى أن أي شخص يلم بالعربية إلمامًا كافيًا يصلح لأن يجتهد في أموره الخاصة .

أسس الملا محمد أمين مدرسة للحديث أقل تشددًا ، في القسم الأخير من القرن السابع عشر ، كما ظهرت مدرسة أشد عنفًا في القرن الثامن عشر . وفي الواقع ، كان لدى شيعة القرن الثامن عشر أسباب مقنعة لتأسيس تراتبيتهم الخاصة بهم ، فالشاه سلطان حسين الصفوي الذي تبوأ العرش عام ١٦٩٤ ، لبى كل مطالب الخصيان الذين ضمنوا انتخابه . كما أسرف في اهتمامه بالحريم وأقبية الخمر التي لم يتمكن خصيانه من تأمين حماية دائمة لها . ففي إحدى المناسبات استولى الملالي على ستين ألف خابية نبيذ من مخازنها الملكية وحطموها علنًا . كما أن الخصيان والملالي معًا لم يتمكنوا من حمايته من أخطار عسكرية جدية . ففي العقد الثاني من القرن الثامن عشر ، تأكد جيران إيران من الأفغان السنيين في الشرق (وكانوا من الناحية النظرية خاضعين للشاهات الصفويين) أن الدولة الصفوية لن تقوى على الدفاع عن نفسها ، وبعد أن أزاحوا من طريقهم بقايا الجيش والإدارة الصفوية ، حاصروا السلطان حسين في أصفهان ، عاصمته البديعة التي كان يسكنها حوالي نصف مليون نسمة . وبعد حصار دام عدة شهور عام ١٧٧٢ استسلم المدمن على الكحول ، ووريث عرش الشاه إسماعيل الأفغاني الصغير دون قيد أو شرط .

غرقت إيران منذ ذلك الحين إلى نهاية القرن في فوضى لا عهد لها بمثلها . ومن المفارقات الساخرة أن نادر شاه – الحاكم الإيراني القوي الوحيد في القرن الثامن عشر ، والذي طرد بقايا الحكومة الأفغانية السنية – كان هو نفسه يميل إلى السنة ، فحاول أن يعيد نشر المذهب السني بين الإيرانيين وفشل . على أن تجربة نادر شاه أكدت في أوساط الشيعة حكمة مدرسة القرن الثامن عشر ، مدرسة الأخباريين المتشددين : فما دام الملالي يعادون التراتبية يستحيل على أي حاكم حتى ولو كان بقوة نادر شاه ، أن يسيطر على المؤسسة الدينية الشيعية .

ومع ذلك فحتى فى القرن الثامن عشر حين كانت مدرسة الأخباريين فى أوجها ، وكان أتباعها من الملالى يضطهدون أتباع مدرسة الاجتهاد قليلى العدد والذين يكتفون بالكلام ، لم تنتصر مدرسة الحديث انتصاراً تاماً . فمنذ القرن العاشر أدخل الشيعة فى عقيدتهم أن التمييز بين الاتساق المنطقى وعدم الاتساق ، والتمييز بين الخير والشر هما جزء من النظام الطبيعى ولم يخلقهما الله عبثًا وأن كلاً من التمييزين فى متناول العقل البشرى ، وكان من الممكن الإصرار – كما فعل المحدثون – على أن العقل يمكن أن يساعد المؤمن على اكتشاف الحقيقة الإلهية وحتى الأخلاقية ، وليس الحقيقة الشرعية وحسب ، لكن ذلك لم يكن مرجحًا .

كان الرجل الذى ذهب إلى أن ذلك غير محتمل ، وجعل من قوله قضية مقنعة ، هو الملا الإيرانى وحيد بهبهانى الذى أقام فى كربلاء منذ أواسط القرن الثامن عشر . لقد حاولت السلالة الصفوية منذ ظهورها فى مطلع القرن السادس عشر فى إيران أن تبسط سلطتها على كربلاء والنجف ، المدينتين المقدستين فى جنوب العراق ، إلا أنها فشلت بشكل عام . ومنذ عام ١٦٣٨ إلى اليوم ظل جنوب العراق تحت حكم أنظمة سنية (ما خلا فترات متقطعة) . لم يكن حكام العراق السنيون رقيقى الحاشية مع رعاياهم من الشيعة ، إلا أن لسيطرتهم ميزةً أساسية : فمن مأمنهم فى العراق يستطيع شيعة العراق أن ينتقدوا دونما خوف السلطات الشيعية فى إيران والملالى الذين لهم صلة وثيقة بتلك الحكومات . وقد أدرك وحيد بهبهانى الحكمة من وراء إعادة بناء مدرسة فقهية بالعراق ، حين فكر فى مغادرة كربلاء . لقد ظهر له فى الحلم الإمام الحسين المدفون فى كربلاء قائلاً : « لا يسرنى زهدك فى مجاورتى ، وفى الإقامة فى مدينتى » فاستجاب البهبهانى لرغبة الإمام وأقام .

ومع أن وحيد بهبهانى لم يكن فقيهًا لامعًا فقد فهم أمرين جوهريين : لقد كان الخلاف حول القيادة ثم حول المناهج الفقهية التى يمكن القبول بها باعتبارها تقدم « الحجج » فيما هو من الشريعة وما ليس منها . ولكى يؤسس مركزه باعتباره مرجعًا أحاط نفسه بحلقة من الحواريين المؤمنين ، كما أن ابنه الذى تابع الكفاح فى سبيل

المدرسة الفقهية كان يحيط نفسه على الدوام بحلقة من الأجلاف . ويبدو أن البهبهانى كان قادراً على استغلال التوترات بين الطلاب العرب والطلاب الإيرانيين الذين درسوا فى أصفهان حيث لم يكن التعليم المدرسى قد غدا شديد العداء لمدرسة المجتهدين ، ولم يعد أحد يخاف من الدفاع عن مركز الفقهاء أمام الجمهور .

كذلك تطلب الأمر هجوماً فكرياً مباشراً للرد على اعتراضات الملا محمد أمين على نهج « غلبة الظن » . إن تأكيد المذهب الشيعى على لاهوته « الطبيعى » وعلى الحاجة إلى أئمة معصومين يقدمون حقيقة لا تقبل الجدل ، قد رفع من شأن المعرفة اليقينية التى لم يكن السنيون يولونها الاهتمام ذاته ، وترتب على ذلك التشكك فى « الرأى » المجرَّد . غير أن مجتهدى السنة والشيعة طوروا إجراءات معينة لإعطاء آراء فقهية فى أوضاع (يعود معظمها إلى شعائر مفروضة) لا تسمح بطبيعتها للمؤمن أن يتأكد إن كان عليه التزام أم لا . فعلى سبيل المثال ، لنفترض أن رجلاً توضأ بطريقة شرعية للصلاة لكنه لم يعد متأكداً تماماً إن كان قد حدث له ما ينقض وضوءه (تساقطت عليه قطرات ماء من السقف ربما جاءت من كلب غير مرئى) فهل عليه أن يتوضأ من جديد ؟ لا ، بافتراض « استصحاب » ظرف معروف – صحة الوضوء – وهذا شرعاً أنسب من فرض التزام يقوم على نقطة غير مؤكدة تفيد الانقطاع . فى هذه الحالة ، يستطيع المؤمن أن يقول – وعيناه مفتوحتان – : بإرادة الله ، كان هذا الماء من عنزة » .

حمل البهبهانى هذا السلاح الصغير بين يديه وانطلق إلى معسكر العدو . لقد أقر بأن مجالات شاسعة من الشريعة ليست مؤكدة ، واقترح التعامل مع هذه المناطق بطريقتين . أكد أنّ مصادر الشريعة الأصلية تعطى « احتمالاً طاغياً » (كما أن بعض البراهين الكلامية لا تستطيع تهديم نزعة الشك – كما اكتشف الغزالى – لكنها تستطيع أن تعطى « احتمالاً طاغياً ») لبعض الأحكام الشريعة . وفيما يتعلق بالبقية ، قال إن مجالات الشريعة الأقل تأكداً ينبغى أن تعامل وفق مبادىء « إجرائية » معينة (مثل « الاستصحاب » فى المثال السابق) وهى مبادىء استعملها المشرعون السابقون لأوضاع غير مؤكدة بالضرورة (كما فى حالة الرجل المعروف بأنه كان طاهراً ثم طرأ احتمالٌ غير مؤكد للتلوث بماءٍ أصابه من مكانٍ لا يمكن تعيينه) .

استغرقت إعادة بناء الفقه الشيعى بهذه الطريقة جيلين بعد ذلك ، ولكن فى منتصف القرن التاسع عشر نجح فقهاء النجف فى ضرب الاتجاه المناقض . وقد ساعد على ذلك أنه – بعيد وفاة وحيد بهبهانى – قام فى إيران نظام شيعى قوى وواضح . ففى عام ١٧٩٥ أعلن القاجارى آغا محمد خان نفسه شاهاً بأن تقلد السيف الملكى الذى كان وقفًا على ضريح مؤسس الأسرة الصفوية . غير أن القاجاريين – بخلاف الصفويين – لم يدعوا بأنهم يحكمون بوصفهم ممثلين للإمام الغائب ، وإنما كانوا ملوكًا شرعيين لأنهم عادلون ولأنهم حماة المذهب الشيعى . وقد رأى فقهاء مدرسة النجف أن المركز الرئيسى للمذهب الشيعى صار الآن مفتوحًا أمامهم ، وخلال جيل واحد كسبوا تأييد أكثرية ملالى إيران ، كما حازوا تأييد ملوك القاجاريين لهم فصار الآن بإمكانهم فى الواقع والفكر أن يقيموا تراتبيةً دينية . وقد فعلوا .

كان الشفتى هو المثل الأكثر تطوراً لفقهاء النظام الجديد ، وقد حمل الرجل أيضًا لقب « حجة الإسلام » وهو لقب لم يعط من قبل إلا للغزالى ، غير أن اللقب سرعان ما شاع وعم بعد شفتى حتى صار فى الوقت الحاضر فى المرتبة الثانية من الأهمية ، ويُطلق على الملا الذى بلغ درجةً من العلم لا تخوله حمل لقب آية الله . ولد شفتى قرب رَشْت وهى مدينة على حدود بحر الخزر ، ثم ذهب إلى العراق ودرس على وحيد بهبهانى فى النجف . عاد إلى أصفهان فى نهاية القرن الثامن عشر بعد أن تبحر فى الفنون الجديدة التى وضعتها مدرسة الاجتهاد ، ولم يكن يملك من متاع الدنيا إلا قطعة قماش كبيرة تصلح أن تكون عمامة أو غطاء مائدة .

وقد فرضته معرفته الواسعة وأسلوبه الشخصى باعتباره المعلم الآمر ومجتهد منطقة أصفهان ؛ ويخبرنا كاتب سيرته أنه مع الزمن « فاقت ثروة هذا الرجل العظيم كل حساب ، ذلك أن الله جل جلاله كشف عن قدرته فيه » . فقد كان يملك أربعمائة خان ، وأكثر من أربعة آلاف دكان ، وكان له العديد من الضياع فى جميع أنحاء إيران . هذا التضخم نفسه لوحظ أيضًا فى سلوكه . فقد قيل عنه إنه كان ينهض عند منتصف الليل ويظل ينوح حتى الصباح مستغيثًا بالله وهو يضرب صدره ورأسه . وعند نهاية حياته منعه أطباؤه من النواح لأن النواح قد سبب له فتقًا أمرضه ؛ وعندما

كان يذهب إلى المسجد كان رواة قصة الحسين المحترفون يبتعدون عن المنبر لكى لا يثيروا فيه لواعج النحيب .

بالاندفاع ذاته ، عمل شفتى على فرض المنهج الفقهى الجديد ، فخلال ألف عام من الإدارة القضائية فى إيران الإسلامية ، خاطت هذه الإدارة عبثًا وأعادت خياطة مرقعة من مصادر متضاربة وغالبًا متصارعة فى التشريع : الفقهاء ، والقضاة الفعليين ، وحاشية الملك التى تضع قوانين غير إسلامية ، وكان كل من هؤلاء ينازع الآخر على المجال الذى تنفذ فيه وجهة نظره . ذلك أنّ آراء المشرعين يمكن أن تكون مرهقة للغاية . فمثلاً ، لو أخذنا جريمة السرقة ، نجد أن الشريعة لا تفرض تعيين مدعٍ عام . وهكذا فإنّ العملية القضائية تبدأ بدعوى خاصة يرفعها الضحية المسروق . ويجب أن يكون الضحية حاضرًا أثناء المحاكمة ؛ كما أن دعواه تسقط إذا أعاد السارق المواد المسروقة قبل إقامة الدعوى ، وتعتمد دعواه عند بعض الفقهاء ، فى غياب اعتراف المجرم ، على شاهدين عدلين ، كما أن عليه أن يحضر شخصيًا عند أى عقاب جسدى (قطع اليد اليمنى عند أول سرقة ، واليسرى عند الثانية ، والسجن لحين إعلان التوبة فى السرقات التالية) . ويرى بعض الفقهاء أن الضحية لا يسترد شيئًا من قيمة الأمتعة الضائعة ، من السارق ، إذا كانت الأغراض المسروقة قد استُهلكت ، ويكون عليه أن يكتفى بامتياز حضور إيقاع العقوبة . وعلى العكس من ذلك ، فإن القضاة الذين يعينهم الشاه قد لا تكون لديهم مدونة قانونية تضاهى مدوَّنات الفقهاء (ولو أن بعض الأنظمة الإيرانية أصدرت ملخصًا مكتوبًا للقوانين النافذة) . بيد أن أحكامهم كانت سريعة . ومع أنهم كانوا يرتشون أحيانًا ، ويحكمون بعقوبات قاسية وكثيرًا ما يحكمون بأهوائهم وليس بموجب الشريعة المقدسة ، فإن قضاة الملوك هؤلاء مالوا إلى إعطاء القضايا نوع الحلول التى يقبلها الإدراك العام بقصد المحافظة على التوازن الاجتماعى بدلاً من إرضاء أى مثل أعلى مجرد لأحكام الشريعة الإلهية .

لم يكن اهتمام شفتى بفرض الشريعة الإسلامية أمرًا جديدًا لأنه مع كل المد والجزر فى سلطة بلاطات الملوك ظلت بعض جوانب الحكم القضائى ، على الدوام فى أيدى الملالى ، وهؤلاء لم يتنازلوا أبدًا عن دعواهم بحقهم فى سلطات تشريعية واسعة .

لقد كان ملا القرية هو الحكم الطبيعى فى أمور الزواج والطلاق والإرث ؛ مثلما كان مجتهداً بلا منازع ، يعطى آراء فى الأمور الشرعية التى يستشار فيها . وكان ما بين ملا القرية والفقيه ملالى المحاكم الذين تعينهم أحيانًا الحكومة المركزية ، وإن كانوا يعتمدون فى سلطتهم على المقام الذى يخلعه عليهم قاضى القضاة أكثر مما يعتمدون على موافقة الحكومة . ومن المفترض أن تكون محكمة من هذا النوع قد عينت كسروى لكى يرث جده الملا .

يروى مترجم شفتى قصة امرأة أقامت دعوى على رئيس قريتها الذى استولى على أملاك أطفالها القاصرين . استدعى شفتى رئيس القرية الذى أنكر الاتهامات وقدم أربعة عشر حكمًا من أربعة عشر قاضيًا فى أصفهان حكموا لصالحه . نظر شفتى فى أوراق الأحكام » . ولولت المرأة وأعولت فلم يلق شفتى إليها بالاً والتفت إلى بقية القضايا التى أمامه . وفيما كان يعالجها كان بين حين وآخر يسأل رئيس القرية إن كان قد اشترى الملكية التى فى الدعوى فنفى الرجل ذلك . وبعد سلسلة من الأسئلة الجانبية خلال معالجته دعاوى أخرى ، وجد شفتى أن رئيس القرية لا يستطيع أن يدعى انتقال ملكية القاصرين إليه بأية وسيلة تعترف الشريعة بقانونيتها ، فصاح به شفتى « أنت مغتصب » ومزق الأحكام الأربعة عشر السابقة وكتب إلى القاضى بإعادة الأرض إلى المرأة .

تظهر هذه القصة وغيرها عدم رسمية الإجراءات فى المحاكم ، على الرغم من التصور المحكم فى المجال القانونى المختص بالقضية المذكورة ، كما تظهر أيضًا أنه فى حين أن الشرع الإسلامى ليس فيه استئناف من حيث المبدأ ، فإن ضبابية التشريع تسمح للناس بأن يتابعوا خلافاتهم حتى بعد صدور الحكم إلى أن يتوصل الطرفان إلى تسوية ما ، فيوقعان ويختمان ويتمسكان بها ، أو إلى أن يحصلوا على قرار من شخص مثل شفتى ، له سلطة قوية إلى حد القدرة والرغبة فى استعمال قوة قسرية ينفذ بها حكمه .

ولم يكن لدى شفتى وسواس ضد القصر ، شأنه فى ذلك شأن النموذج العصرى للفقيه . فقد حكم بالإعدام على سبعين رجلاً على الأقل (وبعض الروايات تصل بهم إلى

ما بين ثمانين ومائة) وقد دفن العديد منهم فى المقبرة المجاورة لمنزله . وثمة دلائل على أن حماسته لعقوبة الإعدام قابلتها الناس فى البداية على أنها مثل على التضخم المنفر فى استعمال العنف فى محاكم الفقهاء فى أصفهان . فحين أصدر أول حكم له بالإعدام فى قضية لواط ، لم يرغب أحد فى تنفيذه ، فنهض شفتى ذاته وضرب المحكوم أقسى ضربة يستطيعها . ولكن بما أنه كان ضئيل القامة لم تكن ضربته قاضية ، مما اضطر شخصًا آخر إلى إتمام إقامة الحد ، وحين تسرع شفتى فى إقامة صلاة الميت على المحدود أغمى عليه لشدة الانفعال ، وهو أمر متأخر للتأثير فى مصير الضحية لكنه ليس متأخرًا للتأثير فى كاتب سيرته . كما أنه أثر فى كاتب سيرته بأن سجن نفسه ، على أنه قبل شفاعة خطيب الجمعة فى أصفهان فأطلق سراح نفسه .

بظهور رجال مثل شفتى تطور جدل ثلاثى بين الحكومة القاجارية فى طهران ، والفقهاء المتصلين بالجماهير الشيعية فى إيران ، والفقهاء الذين يتسنمون التعليم الشيعى فى مدن جنوب العراق . فى أواخر القرن الثامن عشر انتقلت قيادة المعرفة الشيعية إلى دائرة وحيد بهبهانى فى العراق ، وفى منتصف القرن التاسع عشر وجدت أرقى تعبير لها فى الشيخ مرتضى أنصارى ، ولد هذا الرجل التقى والأصيل فعلاً فى جنوب غرب إيران عند نهاية القرن الثامن عشر ، فى الوقت ذاته حين بدأت السلالة القاجارية فى تأسيس سلطتها . ثم ذهب إلى موطن انبعاث مدرسة الأصوليين فى جنوب العراق لكى يدرس ، وحين أتمّ الدراسات المتقدمة قام بجولة فى إيران حيث زار ملاليها البارزين ودرس عليهم ، غير أن عودته إلى النجف فى جنوب العراق حوالى عام ١٨٣٣ ضمنت له القيادة الفكرية فى النجف ، فى حين أن منافستها أصفهان غرقت فى انحطاط تام تقريبًا بعد وفاة شفتى عام ١٨٤٤

ساهمت شهرة أنصارى بالتقوى والكرم فى تسلمه قيادة الفقهاء ، كما أن قيادته أذاعت علمه أكثر من أى ملا آخر ظهر فى القرنين السابقين . أقرت مدرسة الاجتهاد الجديدة بعدم الجزم فى كثير من أمور الشريعة ، وأكدت أن المجتهدين يستطيعون فقط استثمار العقل والآثار معًا كمرجعية ضرورية لإنتاج « الرأى الراجح » . أما بقية المؤمنين فسموهم « المقلدين » ، وأعطوهم حرية تقليد أفضل « مرجّح » بين الفقهاء ،

على ألا يجتهدوا بأنفسهم . فى أيام البهبهانى وطلابه كان هناك حوالى اثنى عشر مجتهداً فى إيران ، وفى الوقت الحالى يوجد حوالى مائتين بين أربعين مليوناً . كان الأنصارى أكثر من مجتهد ، فهو أول « مرجع » على الصعيد العملى . وقد طور تلاميذ وحيد بهبهانى (وكانوا أساتذة أنصارى) أفكار البهبهانى عن الاجتهاد ووصلوا بها إلى نتيجتها الطبيعية : إذا كان ينبغى على المقلدين أن يتبعوا نموذج المجتهد لأن من الحكمة اتباع أفضل مجتهد بين « أعلم الرجال » ، أفلا يتوجب على المجتهدين أن يذعنوا للأكثر علماً فى أوساطهم ؟ غير أن هذا الدور فى ذلك الجيل ظل شاغراً لغياب لاعب مقبول ، لأن جيل شفتي وتلاميذه ، بالرغم من مواهبهم الجمة ، لم يقدم من يفوز بهذا الدور فوزاً واضحاً . ومن بعدهم جاء أنصارى .

قاد الشيخ أنصارى فى دروسه وكتبه التى ألفها بين ١٨٣٠ و ١٨٦٠ ، الثورة الفكرية لمدرسة الاجتهاد ووصل بها إلى النضج . فقد أظهر بالتفصيل وبشكل مقنع ما الذى سوغ للبهبهانى وتلاميذه أن يعتبروا المبادىء الإجرائية أدوات خاصة يستخدمها المجتهدون لبناء اجتهادات راجحة . ويساوى ذلك فى الأهمية أنه أظهر أخيراً بشكل مقنع (فى نظر مجتهدى الشيعة بعده) كيف أن هذه المبادىء يرتبط بعضها بالبعض الآخر . على سبيل المثال ، حين يواجه المجتهد قضيةً ولا يحس بوجود احتمال قوى لحل واحد ، فعليه عندئذ أن يقرر إن كان الشك « أوليًا » و « عامًا » كما فى حالة غياب أى حكم يفترض أنه مبنى على العقل أو الآثار (فلا يعلم أحد إن كانت صلاة الجماعة يوم الجمعة ينبغى إقامتها أم لا فى غياب الأئمة الاثنى عشر ، الذى لهم وحدهم حق غير منازع فى أن يؤموا المصلين بأنفسهم أو يعينوا نائبًا عنهم) . بدلاً عن ذلك قد يقرر المجتهد أن الشك « ثانوى » ، أى أننا لسنا فى شك حول المبادىء والحقائق العامة لكن شكنا يدور حول أمر متعلق بحالة مخصوصة (هل الماء الذى تناثر على قد جاء من الكلب الذى رأيته على السطح ؟) . فإن كان الشك أوليًا استعمل المجتهد مبدأ « التدبُّر » عند توفر المزيد من الشروط ، فمثلاً من الممكن إقرار القيام بكل الفرائض الممكنة . فإن كان من غير الممكن القيام بها يطبق المجتهد عندئذٍ مبدأ « الاختيار » : أى يختار فريضةً يؤديها دون أخرى – وهكذا دواليك من خلال مجموعة من الإيضاحات والبراهين التى أدخلها أنصارى فى أصول الاجتهاد الشيعى .

إنّ هذه الاختيارات المتفرعة على شكل أغصان شجرة ، نظمت طرق تأمل البدائل التى تقدم غالبًا على شكل الثنائية إمّا / أو حيث يختار المجتهد ما يشاء ، كما فى الأمثلة السابقة ، وقد وضعها أنصارى بتفصيل مجهد . أبدى الأنصارى – فى حدود تراثه – أصالةً وبراعةً بالغتين بوضع تمييزات وفوارق جديدة ، واضعًا نصب عينيه على الدوام كل الإمكانات المطروحة من خلال تمحيص دقيق لكل المعانى المتصوَّرة للكلمات وكل تبدلات العقل – حسب ما فهم من التراث الشيعى . ومن المهم ملاحظة أن العديد من تمييزات الأنصارى وتصنيفاته الجديدة ، كما فى الأمثلة السابقة ، تجعل نقطة انطلاقها الأحكام التى تنطبق على العبادات وأبواب الطهارة .

المدهش أن أعظم كتب أنصارى التى بيَّن فيها كيفية تطبيق هذه المبادىء لم تكن فى أبواب الطهارة والعبادات بل فى أبواب المعاملات . إنه ، بطبيعة الحال قد عالج القضايا التى تقع على حدود التحريم : هل يسمح بالمتاجرة بالأدوات الموسيقية ، ما دامت الموسيقى أمرًا يشك فى شرعيته ؟ وهكذا ... كما أن أنصارى نبذ التقليد الشيعى القائم بكل ما لديه من وسائل ، وكان يتألف من نصوص فقهية تطبيقية أساسية يقرؤها الطلبة (وما يزالون) أهمها كتابان من القرنين الثالث عشر والسادس عشر . لقد بيّن كيف يمتد تحليل القانون – وبخاصةٍ المجال الواسع الذى يعتبر فى القانون الأنكلو / أمريكى قانون العقود – إلى ما وراء حدوده السابقة بكثير ، ثم طبق هذا التحليل الموسع على التجارة . . فمثلاً ، ميّز بين عشرات الطرق التى يباع فيها المتاع ثم يعاد ، وفقًا لقانون الإعادة المعترف به ، والمعروف بأحكام الفسخ أو إبطال العقد ، بسبب تغير مواصفات السلعة أو قيمتها ، كما حدد الالتزامات القانونية المترتبة على الأطراف المتعاقدة وفق مبدأ الاستصحاب أو زواله ، والشكوك الأولية والثانوية المتعلقة بمواصفاته ووضعه القانونى ، وهكذا . ومثل هذا البحث كان جديدًا تمامًا وشديد النفع .

كان أنصارى – مثل بهبهانى من قبل – يعرض بضاعة فقهية يحتاج العالم الشيعى فى إيران إليها بشكل حتمى وهو مستعد لأن يبتاعها . لقد كان الشرق الأوسط يتجه بالتدريج ودونما رجعة إلى الاقتصاد العالمى الذى بزغ على الأقل منذ

نهاية القرن الثامن عشر إن لم يكن قبل ذلك . فخلال أسابيع من إعلان الهدنة بين انكلترا والولايات المتحدة عام ١٨١٤ هبط سعر القهوة في موانيء الجزيرة العربية (موطن قهوة المخا ، ولكنها آنذاك صارت مستوردةً للبن) عند وصول الأخبار بأن القرصان اليانكيين لم يعودوا يغيرون على خطوط المحيط الأطلسي . وكانت بعض خطوط النقل في آسيا ، وبخاصة خطوط تجارة السلع الثمينة من الصين والهند وعالم البحر المتوسط ، تمر عبر إيران منذ عدة قرون ، ولكن إيران في القرن التاسع عشر وقعت في شرك التجارة مع أوربا ، وكانت سرعة هذه التجارة وكثافتها شيئًا جديدًا تمامًا على إيران . فالحرير القاشاني المقصب الجميل حل محله القماش القطني المنقط والمطبَّع المصنوع في مانشستر . كما أن الخزف والأدوات المعدنية الإيرانية غرقت شيئًا فشيئًا في سيل المصنوعات المعدنية والفخارية والزجاجية التي جاءت من روسيا واجتاحت الأسواق . وغدت إيران بصورة مطردة تصدر الأغذية والتبغ والحرير الخام والأفيون والسجاد – وهو الصناعة الوحيدة التي لم ينجح الأجانب في تقليدها .

ما كانت التجارة الخارجية إلى تزايد وحسب ، بل إنّ إيران نفسها كانت تغدو سوقًا وطنيةً توضع فيها أسعار موحدة في كل القطر لبضائع كالأرز وساعات الجيب ، وقد جاء تطور اقتصاد قومي ، جزئيًا بسبب تكامل إيران مع الاقتصاد العالمي الذي فرض مطالب جماعية على إيران ، وجزئيًا نتيجة التغيرات في الاتصالات داخل إيران ذاتها ، وكان أكثرها إثارة إدخال الاتصال البرقي (التلغراف) في عام ١٨٦٠ . ولم تكن للأنصاري اتصالات كثيرة بعالم التجارة العملي ، لكنه أعلن أن الفقه الشيعي ينطوي في ذاته على منهج ومباديء لإبداع قانون للتعاقد قادر على التعامل مع كل التعقيدات والمتغيرات التي أدخلتها هذه التعاملات الجديدة .

في عام ١٨٤٩ توفي أبرز علاّمة في الجيل الأكبر سنًا من الأنصاري . وفي هذا الوقت كانت مؤلفات أنصاري قد صارت معروفةً في أرجاء العالم الشيعي ولم يكن واردًا طرح أي تساؤل عمن هو « الأعلم » بين المجتهدين ، بل وجد الدور الشخصية الناضجة له ، فقد قُبل على أنه « مرجع » يقلده الشيعة ، لا في العراق وإيران فحسب ، بل وفي الهند ولبنان ، والجماعات الشيعية المتناثرة في القوقاز وأفغانستان . كان

« سهم الإمام» – وهو العشر الذى يدفعه الشيعة للملالى فى غياب الإمام الثانى عشر – يصب فى النجف من كل أنحاء العالم الإسلامى ، وتروى بعض المصادر أن الأنصارى كان يتسلم ما يقرب من مائتى ألف تومان كل عام ليفرّقها بمعرفته . هذا الإقرار المالى بهذه المركزية المستجدة للسلطة الدينية أكّد المكانة البارزة للنجف بوصفها مركزًا للتعليم الشيعى ، بالنظر لحضور الأنصارى وكرمه ، إذ كانت النجف أحد مراكز التعليم الشيعى التى يحصل فيها الطلاب والأساتذة على رواتب شهرية .

ظل الأنصارى علاّمة خالصًا . وقد ظهر نقص اهتمامه بالعالم من نقص اهتمامه بالثروة الشخصية (فقد كان أولاده يبدون محرجين من المستوى القريب من الفقر ، الذى يعيشون فيه) . غير أن عدم اهتمامه أظهر نفسه بطريقة أخرى . فقد كان دائمًا يرفض فكرة أن يكون قاضيًا (ويروى أحد المصادر أنه كان قاضيًا لفترة قصيرة فى بلدته الأصلية ثم هرب حين وقع عليه ضغط ليحكم لصالح أحد أطراف الدعوى) ، كما كان شديد التردد فى إعطاء فتاوى ، وهى إجابات عن قضايا لا يستطيع إعطاءها إلا مجتهد مؤهل لذلك . ربما كان أنصارى أول « مرجع » تلقى اعتراف الأكثرية العظمى من الفقهاء ، وفق مبادىء المدرسة التى أنشئت حديثًا ، ولكن يبدو أنه لم يستعمل تلك السلطة بشكل فعال فى أوساط المجتمعات الشيعية .

إن مدى سلطة « المرجع » وحدودها حين يُمارس صلاحياته غدت واضحةً فى سيرة أحد تلامذة أنصارى – سيد محمد حسن شيرازى – الذى يسمى عادةً ميرزا شيرازى ، وقد ولد فى شيراز عام ١٨١٥ ، وهى مدينة سعدى وحافظ ، حيث درس سيد نعمة الله قبل قرنين . مضى ميرزا من شيراز إلى أصفهان ، وكانت فى مطلع تحولها إلى مركز هام للتعليم الشيعى . وحين بلغ العشرين حصل على « إجازة فى الفقه » من آخر مجتهد معروف فى مدرسة أصفهان ، ثم ذهب إلى النجف فى أواسط الأربعينات ، حيث كان يكمن مستقبل المعرفة الشيعية ، ودرس على الشيخ أنصارى . وحين توفى أنصارى عام ١٨٦٤ – كما يروى شيخٌ مؤرخ – « تنازعت مجموعة من الرجال المتفوقين على امتياز كونهم – أعلم الناس – من أجل وراثة الشيخ أنصارى . وقد لعبت وجهات نظر تلاميذ حلقته دورًا هامًا فى اختيار وريثه » .

فى البداية كان للتلاميذ الناطقين بالتركية (لعل أكثرهم من أذربيجان) مرشحان ، كذلك قدم الطلاب الناطقون بالفارسية مرشحين آخرين أحدهما ميرزا شيرازى . أما ولاءات العدد القليل من الطلبة العرب فكانت موزَّعةً بين المرشحين الأربعة ، وكذلك العائدات التى كانت ترد إلى النجف من الخمس ومن الصدقات . غير أن الملا المؤرخ نفسه يقرر أن ميرزا شيرازى « كان يعرف الدنيا أكثر من البقية » ، فحين استمرت المشاحنة حول من هو أعلم الناس ، حلها شيرازى بأن تجنبها فرحل إلى سامراء - حيث اختفى الإمام الثانى عشر - وأسس مركزًا جديدًا للتعليم الشيعى ، فتبعه طلابه . وخلال فترة قصيرة اشتهر بأنه مؤسس مركز جديد للتعليم ، وخلال سنواتٍ قليلة صار « المرجع » غير المنازع فى ذلك المركز . ومن هذه النقطة يبدو أن الاعتراف بمرجعيته عمّ وشاع .

بعد ذلك طرأ حادث أزال كل شك حول زعامته ، وبدا أنه يؤكد المغزى السياسى لوجود مرجع أعلى منفرد . ففى عام ١٨٩٠ قرر حاكم إيران القاجارية - ناصر الدين شاه - أن يدعم ماليته بالطريقة ذاتها التى مارسها عدة مرات : بأن يعطى احتكارًا اقتصاديًا لإحدى الشركات الأوربية هذه المرة ، وفى مقابل خمسة عشر ألف جنيه سنويًا ، أعطى الشاه شركة التبغ الإمبراطورية حق احتكار شراء كل محصول إيران من التبغ ، وهو محصول ثمين لأن الإيرانيين يزرعون أنواعًا من التبغ لا توجد فى مكان آخر ، مما يجعلها مرتفعة الثمن فى الأسواق الأجنبية وفى إيران أيضًا . وكان البيع بأسعار يتم الاتفاق عليها بين الشركة والبائعين الإيرانيين ، أما الخلافات فتسوى فى تحكيمٍ إجبارى .

وما إن انتشرت كلمة « امتياز » عبر إيران وبدأ وكلاء شركة التبغ الإمبراطورية بالوصول حتى كان الإحساس بالسخط عامًا . لم يقتصر ذلك على آلاف المزارعين الذين يستنبتون التبغ بل وافقهم عشرات الآلاف من صغار الكَسَبة الذين يبيعون التبغ ومئات الآلاف من المدخنين الذين تحققوا من أن التبغ الإيرانى لن يصل إليهم إلا بعد أن يمر فى أيدى الشركة الإنكليزية . وقد حسد الروس الإنكليز على الامتياز فشجعوا الشعب عليه ، كما أن دعاة « الإصلاح » المنادين بإقامة مؤسسات على الطريقة الغربية

وميزانية ، اغتاظوا من الامتياز . وأدانَ الامتياز أيضًا التجار الذين رأوا حكومتهم تبيع إدارة التبغ التى تعتمد عليها معيشتهم ، أما الناس العاديون الذين طالما شكّوا فى أن حكومتهم تبيع البلد للأجانب فقد أمسكوا الآن بالدليل القاطع على أن مخاوفهم كانت فى محلها .

كان الصوت الطبيعى للاحتجاج القريب من الشمول هو صوت الملالى الذين جاء بعض حديثهم بدافع مصالحهم : كانوا يديرون مساحات معتبرة من الأراضى الزراعية الموقوفة للإحسان . كما جاء البعض الآخر أيضًا بدافع من مصالح مشتركة : فقد كانت لهم روابط وثيقة مع رجال البازار الذين فرضوا على أنفسهم ضرائب يدفعونها لمساندة الملالى والحياة الدينية إجمالاً ، بعد أن اعتادوا على اللجوء إلى محاكم الملالى لتسوية خلافات من طبيعة معينة . على أن الملالى تحدثوا فى الدرجة الأولى بوصفهم حراسًا لقيم محددة : كانوا يخافون على الإسلام . فالتعرف على الأجانب وعلى أفكارهم غير الإسلامية ، بشكل موسع ، ثم إخضاع المسلمين لقرارات غير المسلمين فى أمور مصيرية كان خطرًا على « بيضة الإسلام » ، فى حين أن حمايتها – فى رأيهم – تشكل أولى مسئوليات أية حكومة .

عند نهاية صيف ١٨٩١ ، حدثت احتجاجات علنية فى تبريز ، عاصمة ولاية أذربيجان : توقف الملالى عن التعليم فى المدارس ، وأغلق التجار البازار . ومن مخبئه قرب طهران ، كان سيد جمال الدين – المدعو حينًا بالأفغانى ، وأحيانًا بالماسونى وفى حين آخر بالصوفى ، وفى سائر الأحيان هو كل شىء اخر – يخطب فى جماهير واسعة ، تضم العديد من الطلبة ، ضد سياسات الشاه (وقد تشاجر معه مؤخرًا) . وبعد أن خرج من مخبئه واجتاز الحدود فى مطلع ١٨٩١ وجد الفرصة سانحة للتصريح بدعم صرخة الجمهور ضد امتياز التبغ ، فكتب رسالةً إلى شيرازى « رئيس العلماء » : « هذه الرسالة ابتهال إلى الشريعة الإسلامية حيثما وجدت واستقرت ، ودعوة إلى كل النفوس المؤمنة بتلك الشريعة . . . ولكل العارفين فى الإسلام . أعتنى أن أوجه الدعوة إلى كل هؤلاء ، مع أنى أخاطب فيها واحدًا على وجه الخصوص .

يا حبر الأمة ، شعاع نور الأئمة ، دعامة تعاليم الدين ، اللسان المسخر لعرض الشريعة الثاقبة ، صاحب الفضيلة - الحاج ميرزا محمد حسن شيرازى - لعل الله يحمى بفضله جماعة الإسلام ، ويجنّبها مكائد الكافرين المدنّسين .

لقد ادخرك الله لهذه الوصاية السامية . . . لتقود الناس فى طريق طاعة الشريعة المنيرة ، ولتحمى حقوقهم بها ، وتحرس قلوبهم من الخطايا والشكوك فيها . . . لقد بوّأك الله عرش السلطة والرفعة على عباده ليمكنك من إنقاذ بلادهم والدفاع عنها . .

إن هذا المجرم قدم ولايات أرض إيران سلعة للمناقصة بين القوى العظمى ، وهو يبيع ممالك الإسلام ومقر محمد وآل بيته للأجانب . .

وأنتم تعلمون أن المتفقهين فى الدين فى إيران على إجماع واحد مع الشعب . . . بانتظار كلمة منكم تكون بها سعادتهم ويتم فيها خلاصهم . فكيف يليق إذن بمن أنعم الله عليه بتلك القوة أن يتردد فى استعمالها أو يعتزل فيعطلها ؟ » .

طرحت هذه القضية على شيرازى الذى أمضى سنوات وهو يدعم مركزه باعتباره « الأعلم » . وما جاءت مطالبته باتخاذ موقف من السيد جمال الدين وحسب ، بل ومن كثرةٍ من أتباعه من الملالى بإيران . وفى أيلول (سبتمبر) أرسل إلى الشاه برقيةً احتجاجيةً على إعطائه الأجانب حقّ احتكار تجارة التبغ .

فى ستينات القرن التاسع عشر غُطّيت إيران بالطول والعرض بشبكةٍ كثيفةٍ من خطوط البرق ومحطاته . فالشاه كان محتاجًا إلى وسيلةٍ للتعرف على أخبار مناطق البلاد . والتجار كانوا بحاجةٍ للإطلاع أولاً بأول على أسعار السلع وعلى العروض ، لكى يستطيعوا المنافسة فى السوق الداخلية الجديدة . والإنجليز كانوا أيضًا بحاجة إلى اتصالاتٍ مستمرة ما بين لندن وبومباى . لذلك وقعت أكثر خطوط البرق بشكلٍ تلقائى تحت سيطرة البريطانيين . وفى تلك الفوضى القانونية والسيادية ، التى كانت سمةً من سمات الحقبة القاجارية فى إيران ؛ فإنّ محطات استقبال وإرسال البرقيات كانت تتمتع بالوضع القانونى لسفارات وقنصليات الدول الأجنبية على الأرض الإيرانية ! وقد حسب القرويون البسطاء أن خطوط البرق توصل رسائلهم مباشرة إلى رجل كرسى

عرش الطاووس الذى يجلس عليه الشاه . وحتى عند أناس أكثر ثقافة كان سحر الخطوط البرقية لا يقاوم . فقد كان بعض ملالى إيران يرسلون احتجاجاتهم إلى ميرزا شيرازى فى سامرا برقيًا ، ليس فقط بسبب سرعتها بل أيضًا بسبب ميزاتها . ومهما تكن دوافعهم ، فقد خلقت الاتصالات البرقية فى هذه الفترة سوقًا قومية لآراء الملالى وكذلك لأسعار البضائع .

فى كانون الأول ١٨٩١ ظهرت فى طهران فتوى باسم شيرازى : « باسم الله الرحمن الرحيم . منذ اليوم يعتبر استعمال نوعى التبغ – بأى شكلٍ كان – حربًا على إمام العصر – عجَّل الله ظهوره – ولأن ميرزا شيرازى كان « ممن أنعم الله عليه بتلك القوة » – بكلمات سيد جمال الدين – فقد شاعت فتواه بسرعة وشمول مدهشين . وقد وجد ناصر الدين شاه أنه حتى زوجاته اللواتى كن مدخنات نبذن نرجيلتهن . وقد نشر الملالى والتجار الفتوى ورسائل تأييدهم لها باستخدام مكثف لخطوط البرق وباستنساخٍ غزير لها . وعندما رأى الشاه أن الحكومة البريطانية تراوغ فى تأييدها لشركة التبغ الإمبراطورية ، أعلن إلغاء الامتياز فى كانون الثانى (يناير) ١٨٩٢ . وفى السادس والعشرين من الشهر ذاته صاح المنادى فى شوارع طهران أن ميرزا شيرازى نشر فتوى يبيح فيها استخدام التبغ ، وعاد الإيرانيون إلى التدخين من جديد . توفى ميرزا شيرازى عام ١٨٩٥ . ومع أنه كان قليل الكتابة نسبيًا ، فقد بين بشكل مذهل ما ستفعل الحوادث بمركز «أكثر المراجع علمًا» ، وكيف سيؤثر هو بدوره فى الأحداث .

حين انتقل ميرزا شيرازى من النجف إلى سامراء ، كان من بين التلاميذ الذين رافقوه محمد كاظم خراسانى . وبما أن ميرزا شيرازى كتب القليل جدًا ، فعلينا أن نعتمد على شهادة معاصريه لمعرفة مدى علمه ، أما فقاهة خراسانى فنستدل عليها من كتبه ، أعظم كتبه ، « الكافى » ، الذى يحل فى الرتبة – فى نظر العلماء – بعد أطروحة الأنصارى عن المكاسب والعقود ، بين ما كتبه المجتهدون فى القرنين الأخيرين . جمع خراسانى فى « الكافى » أفكار المشترعين مثل فكرة « الاستصحاب » التى بحثها الأنصارى فى مقالة منفصلة وطبقها على أطروحته فى المعاملات . قدم خراسانى تلك الأفكار بطريقة أكثر تنظيمًا عن طريق صياغتها فى نظرية فقهيةٍ موحدة ، وهو نظام عنى للمسلمين ما يعنيه فنّ أصول القوانين ، فى العصور الحديثة .

ولد خراسانى فى طوس – شمال غرب إيران – حيث ولد الفردوسى والغزالى . وانتقل إلى العراق عام ١٨٦١ ، فاعترف على الفور بميرزا شيرازى على أنه زعيم أساتذة عصره ، كما تم الاعتراف به فوراً على أنه أبرز المرشحين لخلافة شيرازى بعد موته . كان شيرازى « سيداً » ، أما أنصارى وخراسانى فيدينان بمركزهما لإنجازاتهما الفقهية . لكن خراسانى مضى أبعد من شيرازى فى الاستخدام السياسى لمركز « أعلم المراجع » .

فى أيام خراسانى ، كان الإيرانيون يطلقون لقب ملا بدون تدقيق على رجال الدين الشيعة وعلى موشور من المتعلمين والاختصاصيين وأصحاب الرأى . كان هناك ملالى القرى من وعاظ وفقهاء . كما أن أبناء الملالى البارزين غالبًا ما يرتدون ثياب الملالى ، خاصةً إن استطاعوا بعملهم هذا أن يحصلوا على شىء من الاحترام أو الدخل (كأن يرثوا محاكم آبائهم) ، ولو لم يكونوا على شيء من العلم حقيقة . كان كل معلمى الصبيان فى الكتاتيب ، وصغار التجار فى البازار يدرسون دراسة خاصة طوال حياتهم ليحصلوا على درجة من المعرفة الشرعية تؤهلهم لقبول لقب الملا ولبس ثيابه . وحتى ذلك الشكاك فى السر – الواعظ ذو العينين السوداوين ، واللحية السوداء القصيرة ، والذى كان يعظ جمهوراً خاشعًا فى مسجد قرب منزل عيسى صادق – لم يكن بالفعل شخصًا استثنائيًا ، فقد كان ثمة العديد من الشكاك فى السر الذين لا يعود ذواتهم ، يستترون آنذاك بزى الملالى .

شكّل ذلك فى نظر المجتهد الأكبر فرصةً وخطراً فى آن واحد . فقد تحقق الملالى من أن لديهم مصلحة مشتركة واعتادوا على محاولة أن يقدموا أنفسهم إلى العالم فى جبهة متحدة ، ولكن فى الواقع كان المجتهدون يعتقدون أن أساتذة المدارس الابتدائية جهلة ، فى حين كان الشكاك يعتقدون أن المجتهدين متزمتون ومتخلفون . وهكذا كانت لدى المجتهد الأكبر الفرصة لبلورة أى إجماع يظهر بين الملالى (كما فعل شيرازى) ولتأكيد وجود قضية عامة بين أصناف الملالى المتنوعة (وكذلك فى الجماعة الشيعية) غير أنه كان يواجه تحدى أنه إذا تقدم كثيراً على الإجماع ، فإن « مقلديه » فى أوساط الملالى (وبالتالى فى أوساط الجماهير الشيعية) قد ينفصلون عنه ويعترفون بملا آخر على أنه « أعلم الناس » .

بحلول عام ١٩٠٦ بلغ السخط الجماعى ضد القاجار درجة جعلت انضمام الملالى إلى حركة الاحتجاج أمراً طبيعياً . فقد انقلبت هذه الحركة إلى ثورة دستورية ، مثلما كان الأمر عند مقاومة امتياز التبغ . وفى الواقع ، كانت الحركة ستفشل لولا تأييدهم . غير أن بعض الملالى أسرفوا فى التطرف : فقد تحمسوا فى تأييد فكرة المصلحين ذوى العقول الأوربية من القائلين بوجوب إيجاد دستور أساسى قومى مكتوب ، ومجلس تشريعى منتخب . هؤلاء الملالى الدستوريون سلسلوا الفكرة من آيات الله الصادقين الخاشعين إلى رجال الدين الذين شكوا فى كفاية الشريعة بحسب تعليمها التقليدى ، حتى وصلوا إلى شكاك مثل واعظ عيسى صادق ، ممن يعتقدون أنهم لن يتمكنوا من إقناع الجماهير بالحاجة إلى التغيير إلا إذا تزيوا بزى الملالى .

اختار خراسانى مساندة الدستوريين . وقد بدا اختياره فى البداية انقلاباً أعظم من تحريم التبغ ، فأكثر المراجع علماً لم يكتف بمراعاة ميول مقلديه ، وإنما تسنم بالفعل قيادتهم . افتتح البرلمان المنتخب برعاية سبعة عشر مجتهداً فى تشرين الأول من (أكتوبر) عام ١٩٠٦ . غير أن ملالى إيران – وخاصة من كان منهم فى طهران – بدءوا يفكرون عن كثب فى ما حدث . ففى الصيف السابق – حين انسحب الملالى البارزون ممن كانوا ضد الحكومة ، من طهران إلى قم فى حركة احتجاج – غيّر الدستوريون العلمانيون اسم الهيئة التشريعية التى كانوا يطالبون بها من الجمعية الاستشارية الإسلامية إلى الجمعية الاستشارية الوطنية . وقد صار هذا الاسم مثبتاً فى المرسوم الملكى بمنح الدستور . وفى الواقع ، فقد صيغ الدستور الإيرانى فى معظمه على غرار الدستور البلجيكى الذى كان أصحاب الثقافة الجديدة من الإيرانيين يتعلمونه فى مدارسهم ، وكان يعتبر أكثر دساتير أوربا تقدماً وفق العلم السياسى الأوروبى .

من الناحية العلمية ، كانت الشورى واجباً على الحكام فى تراث الفكر الإسلامى بأكمله ، بما فيه التراث الشيعى ، وكان نقيضها المكروه هو الاستبداد ، وسماً للحاكم الذى يتخذ قراراته دون شورى . وكان عمل مثل هذا المجلس توجيه الحاكم إلى جادة « العدل » ، لذلك سمى بعض الملالى هذه الجمعية الاستشارية « قصر العدل » . ولكن هل يتضمن هذا مشرعاً منتخباً ويضع بالفعل قوانين ؟

فى شبـاط (فبراير) ١٩٠٧ بدأت الجمـعية الجديدة المنتخبة والتى تضم عدداً كبيراً من الملالى ، فى مناقشة ملحق للدستور الذى رُئى أنه تنقصه لائحةً بالحقوق . وفى أيار (مـايو) شرع ملا بارز هـو الشيخ فضل الله نورى ، فـى حملة لإعادة الهوية الإسـلاميـة للحكومـة فنظم الطلبة بحيث يتظاهرون باسـتمرار خـارج الجـمعية لتـأييد مبـادرتـه . فنجح فى ذلك إلى حد ما ، إذ جاءت المـادة الثـانية من المـلحق فى تمـوز (يوليو) كما يلى :

« إن الجـمعية التشريعية التى تشكلت ببركة إمام العصر - عجّل الله ظهوره - وبإنعامٍ من جلالة الشـاه ، ويقظة علماء الدين الإسـلامى - أكثر الله من أمثـالهم - ومن الأمة الإيرانية ، لا يحق لها فى أى وقت من الأوقات أن تسن قوانين مـخالفة للشريعة الإسلامية . . . وإنه لأمر لا يحتاج إلى دليل ، أن تقع على عاتق رجال الدين الإسلامى مسئولية تحديد مثل هذه المخالفات والحكم عليها . لذلك فقد شرع رسمياً أنه فى كل دورة تشـريعـيـة تشكل هيئـة لا تقل عن خـمسـة أشـخـاص من المجـتـهـدين والأتقـيـاء المختـصين فى الشريعـة والمطلعين على حـاجات العـصر ومقـتـضـيـاته يرشـحـها علمـاء الإسلام . وعلى الجمعية التشريعية أن تتقبل أعضاء هذه الهيئة بوصفهم أعضاء منها . ومن واجبهم دراسة كل المقترحات التشريعية ، فإن وجدوا أياً منها مـخالفاً للشريعة الإسـلامية رفضـوه . إن قرار إنشاء هذه الهيئة على هذا النحو ملزم ونهائى . إن هذه الفقرة الشرطية غير قابلة للتبديل لغاية ظهور إمام الزمان - عجّل الله ظهوره » .

على أنّ الشيخ فضل الله لم يعتبر ذلك كله كـافياً . فالتجـأ مع خمسمائة من طلبته إلى نفس المزار القريب من طهران حيث التجأ السيد جمال الدين قبل عشرين عاماً من قبل . وبدأ من هـذا الملجأ ينشر صـحيفـة كان هدفـها الأول مهاجمـة البـرلمـان الجديد والتـشـريعـات المدنيـة . وأعلن أن هذا البـرلمـان يريد إدخـال « عـادات الكفـار وسلوكـهم بلادنا » ، والتلاعب بالشريعة ، وجعل كل الجماعات الدينية على قدم المساواة ، ونشر البغاء ، إلى آخره . وقـال الشيخ فضل الله إنه ليس ضد فكرة « قصر العدل » المكلف بنشر العـدالة وفـرض الشـريعـة . لكنه ادعى أنه خـلال الحـوادث التى أدت إلى ثورة ١٩٠٦ لم يسمع أحد حديثاً عن « الجمعية الاستشارية الوطنية » أو عن الدستور .

وسرعان ما ظهر صوت هام من النجف يؤيد الشيخ فضل الله . فقد أرسل المجتهد سيد محمد كاظم يزدى برقية يأمر فيها الجمعية بقبول الحدود التى اقترحتها حلقة الشيخ فضل الله وألا تتصرف على أنها برلمان بل بوصفها جمعيةً تنفذ وصايا الإسلام فى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » . كما أن الشيخ فضل الله نشر أيضاً برقية يفترض أنها أرسلت من قبل ثلاثة مجتهدين نجفيين مؤيدين للدستور يطالبون أن يتضمن ملحق الدستور فقرةً تتعلق بالزنادقة وبتنفيذ تعاليم الله .

إن تاريخ الجمعية الوطنية للعشرين عاماً القادمة والحركة الدستورية الإيرانية معقد أكثر حتى من تاريخ المجلس القارى الأميركى (١٧٧٤ - ١٧٨٣) . وقد لعبت القوى الخارجية دوراً حاسماً فى ذلك . فقد وجد الشاه الرجعى محمد على تأييداً من روسيا ، أما الانكليز فقد فضلوا الدستوريين . ولكن حتى القوى العظمى أخفقت فى التحكم فى الأحداث وسط التغييرات المتسارعة حين كانت المجالس الوزارية تتغير باستمرار ، وتنفصل الولايات ثم تؤكد مجدداً ولاءها لحكومة طهران . وفى إحدى المرات قصف الشاه الرجعى الجمعية بالقنابل . وفى مرة أخرى أعلن الشيخ فضل الله أن الصحافيين غير مسلمين بسبب تأييدهم للجمعية . ومن بعد ، أعلن خراسانى من النجف أن الشيخ فضل الله غير مسلم . ثم أطيح بالشاه الرجعى ، وفى فورة النصر حوكم الشيخ فضل اللّه ، وفى ٣١ تموز (يوليو) ١٩٠٨ أعدم شنقاً . غير أن سلوكه ظلّ غايةً فى الكبرياء : فقبيل إعدامه قال إنه ليس رجعياً ، كما أن الملالى الذين أيدوا الدستور ليسوا دستوريين حقيقيين : « كل ما فى الأمر أننى رغبت فى التفوق عليهم ، وهم رغبوا فى التفوق على ، ولا وجود لقضية مبادىء رجعية أو دستورية » .

كان الشيخ فضل الله مصيباً ولو بطريقة فجة على نحو ما . فالصراع على الدستور أحدث شرخاً فى صفوف الملالى كان من قبل خافياً أو لا وجود له ، وقد برهن على صعوبة انتخاب قيادة عامة لمركز « أعلم الناس » كالتى تمتع بها أنصارى . وحتى فى أيام ميرزا شيرازى ، وعلى الرغم من القبول العام بفتواه ضد تدخين التبغ ، فإن بعض الدوائر الناطقة بالتركية من أتباع سلفة أنصارى (وقد شايعهم الإيرانيون الناطقون بالتركية) ظلت تعترف بواحد منهم على أنه « أعلم الناس » . وحين نجح

الشيخ فضل الله فى اجتذاب جماهير طهران وتأييد قوى من ملالى إيران ، فقد خراسانى العديد من أتباعه الذين شايعوا خصم الحياة البرلمانية - سيد محمد كاظم يزدى - فهو لم يصبح فقط « قدوةً » لعدد هام من « المقلدين » أو الأتباع ، وإنما صار أحد كتبه ، عن واجبات الشيعى الشخصية واسع الانتشار ، كما صار نموذجًا لمثل هذه الكتب التى ألفها المدعون اللاحقون للقيادة بوصفهم « الأعلم » بين المجتهدين . ويروى كسروى أنه إبان احتدام المنافسة فى النجف لم يكن يصلى وراء خراسانى سوى ثلاثين شخصًا فقط ، فيما أظهر الآلاف أنهم تقبلوا قيادة « قدوة » أخرى بأن صلوا وراء يزدى .

وعلى كل ، فقد يكون من الخطأ فى أية مرحلة أن نعتبر أحد الملالى مع الدستور أو ضده . فقبل الثورة الدستورية ، وحين كان يوجد ملالى مثل أنصارى ، يتجنبون الارتباط بالحكومة ، ويتحدثون فى اللحظات الحرجة لصالح المضطهدين ، كان هؤلاء الملالى نادرًا ما ينتقدون فى العلن زملاءهم من الملالى بالاسم ، وكانوا يحافظون على علاقاتهم مع الملالى المقربين من الحكومة المركزية ، ومع الملالى أصحاب الثروات الطائلة من المهتمين بشئون الدنيا . أما أفعال الملالى السياسية العظمى ، من أمثال ميرزا شيرازى ، فقد كانت ردود أفعال وليست مبادرات ، كانت خطوات تتخذ ضد إجراءات الحكومة ، خطوات لا يتخذها كبار المجتهدين إلا إذا بزغت وحدة فى الرأى نتيجة تفاقم الأخطار .

وبما أن الملالى شريحة واسعة التنوع ضمن سكان إيران ، فإن قابليتهم لرص الصفوف فى مصلحة مشتركة قد تصدعت حين ألقت إليهم الثورة الدستورية بدور المبادرين . ففيما بينهم تقسمت مواقفهم تجاه الدستور منذ أن ذكر اسمه إلى أن استعاد رضا شاه زمام الأمور كاملة بعد عشرين عامًا . فقد أجبرتهم سياسات الانتخابات والجماهير المتنافسة على إذاعة خلافاتهم على الملأ ، كما لم يحدث منذ انتصار مدرسة الاجتهاد .

وعلى وجه العموم ، فقد انحرف الملالى عن حماستهم الأولية للدستور ، وقد دخل العديد منهم فى الحركة الدستورية بسبب معارضتهم للحكم الفردى القاجارى ، وبسبب

رغبتهم فى العدل حسب ما يعرف تقليديًا فى الميراث الشيعى ، وغضبهم من بيع إيران للغرباء ، وخوفهم على الإسلام . وعلى كل ، فحين رأوا أن الدستور قد صيغ وفق نموذج أجنبى وأن أفكار العدالة التى لا يتقبلها الإسلام الشيعى التقليدى قد دفعها العلمانيون الدستوريون إلى المقدمة ، صار لديهم سبب للتريث . وحتى خراسانى - الذى ظل يدافع عن الدستور إلى أن توفى عام ١٩١١ - أيد الشيخ فضل الله حين طالب بفقرة ملحقة بالدستور ضد الزندقة . بعد التريث انقلب بعض الملالى ضد الدستور ، وبقيت الأكثرية صامتة ، وظلّت قلةٌ على تأييدها له . وقد ظل الملالى (أو على الأقل الرجال الذين يلبسون لبس الملالى) يشكلون نسبة هامة من أعضاء الجمعية الوطنية . وقد كان أحدهم - المجتهد سيد حسن مدرس - رجلاً شجاعًا مستقيمًا ، ومن أكثر الملالى حماسة لحكومة دستورية حقيقية . وظل ينتخب باستمرار حتى حين قل عدد الملالى فى الجمعية . وفى عام ١٩٢٥ ، عارض هو ومصدق مشروع القانون الذى مهد الطريق لرضا خان كى يصبح رضا شاه . وقد مات فى ظروف غامضة سنة ١٩٣٨ .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان مدرس شخصًا استثنائيًا . إذ بعد وفاة خراسانى عام ١٩١١ تضاءل حديث الملالى - وبخاصة المجتهدون منهم - عن الاتجاه الدستورى وأصبح حديثًا فى التجريد . ومع ذلك ظلوا غارقين فى السياسات المحلية إلى أذقانهم . فمثلاً فى مكان مثل أصفهان ، سمح ضعف الحكومة المركزية الدستورية لملا محلى اسمه آغا نور الله بممارسة سلطة واسعة تذكّر بسلطة شفتى والدور الذى لعبه قبل قرن . فقد كان يجرى المحاكمات القانونية ، ويتدخل فى جمع الضرائب ، كما أن أتباعه أغلقوا مدرسةً إبتدائية للبنات ، وضغط على الشرطة كى تعتقل بنات الهوى . ويبدو أن بعض أعماله كانت مفيدة ، وإن كان فى معظمها يترك الفتنة تغلى دون أن يستفيد منها ولو كانت أحيانًا تضر بالإيرانيين ، كما حدث حين توجه المشاركون فى حوادث شغب ضد اليهود فى تشرين الأول ١٩٢١ (أكتوبر) للاستنارة برأيه ، فلم يردعهم .

بعد عدة سنوات أحكم رضا شاه قبضته لا على أصفهان وحدها بل على عموم إيران . وعام ١٩٢٧ حل وزارة العدل القديمة التى استُحدثت فى عام ١٩١١ فى محاولة

فاشلة لإقامة محاكم وطنية وقوانين وطنية ، ثم شكل وزارة عدل جديدة تألفت من إيرانيين درس معظمهم فى أوروبا وأمرهم بوضع مدونة للقوانين . إن وضع مدونة قانونية واحدة عمل يناهض ثلاثة عشر قرنًا من التراث الإسلامى - والشيعى بخاصة - إذ يرى المشرعون المسلمون أن القانون بصيغته الكاملة قائم فى عقل الشارع الربانى ، لكن القانون الوضعى على المستوى البشرى هو ما ينص عليه المشرّع عن طريق تطبيق خبرته فى القانون على الوضع الذى يعالجه . ولهذا السبب لا يوجد استئناف فى القانون الإسلامى التقليدى . واكتشاف أحد المشرعين لقاعدة فى القانون تنطبق على حالة مخصوصة لا يطعن فى صحتها ، اكتشاف مشرع آخر لقاعدة أخرى تنطبق على تلك الحالة ، ولله وحده أن يختار بينهما ، وقد ترك الله الأمر بين يدى القضاة إلى يوم القيامة (فى حالة الشيعة إلى عودة الإمام الثانى عشر) والحكم القضائى الأول نهائى ، وإلا حدثت مراجعات بين الآراء دون أى حكم نهائى . وبما أن الشيعة يعتبرون أن معظم القانون يقع فى مجال الافتراض والشك ، فإن مقاومتهم لمدونة قانونية واحدة ستكون أكبر ؛ إذ إن حق المجتهد فى توصيف القانون بأسلوبه الخاص هو جوهر الفكرة التى أحيت مدرسة الاجتهاد فى نهاية القرن الثامن عشر .

أما ذوو الفكر العلمانى من الإيرانيين فقد رأوا فى كل تلك المقاومة لقانون مكتوب ثابت مبعث إحراج لهم أمام الأجانب وعقبة فى طريق بناء دولة إيرانية قوية وموحدة . وقد كان للأوروبيين فى إيران لمدة قرن نوع من القانون الخاص بهم . إذ حصلت معظم الحكومات الأوروبية على معاهدات مع إيران توافق فيها الحكومة الإيرانية على أن يحضر محاكمة الأوروبى فى إيران ممثل عن حكومته ، وبدون توقيع هذا الممثل (وهو القنصل عادة) لا يكون قرار المحكمة الإيرانية نافذًا . وقد أصر الأوروبيون على أن تكون لهم تلك الحقوق - وقد أسموها نظام الامتيازات - وهى تعنى عمليًا حقهم فى نقض أحكام المحاكم الإيرانية لأن أحدًا لا يعرف بأى قانون ينبغى محاكمة الأجانب . وبعد كل شىء قد تكون لدى الشيعة كتب قانونية كثيرة ، ولكن أين يقع القانون الفعلى ؟

فى عام ١٩١٤ نشر مصدق أول كتبه بالفارسية « إيران والامتيازات » الذى انتقد فيه هذه الممارسة المهينة والقديمة . وألح على أن إيران ينبغى أن تتبنى مدونة قانونية

مكتوبة وبالتالى تحرم الأوروبيين من حجتهم ، حتى ولو كان تبنى مدونة واحدة ضد مزاج التقاليد الشيعية . وقد استعمل فى شرحه لوجهة نظره تشبيهاً كان قد استخدمه فى أطروحته للدكتوراه بسويسرا ، كتب : « إن وضعنا يشبه وضع ذلك المريض الذى لا دواء له إلا أن يشرب الخمر ، ومع أن الخمر محرمة فإن هذه الظروف تجعل شرب المريض للخمر فرضًا دينيًا » . لقد كانت الامتيازات غطاء للكولونيالية : « لكى تكون أية حكومة مستقلة يجب أن تحكم على كل من يقيم فوق أراضيها . . . وفى التحليل الأخير فإن الحكومة التى لا تحكم مواطنيها ولا الأجانب ليست حكومةً وسوف تغدو تابعةً لحكومةٍ أخرى تمتلك السيادة الكاملة » .

فى أواخر العشرينات كان مصدق فى المعارضة ، بينما أنجز رضا شاه هذا البرنامج فى خطوات قصيرة وسريعة . فى أوائل ١٩٢٨ عين الشاه وزيرًا جديدًا للعدل (كان قد درس القانون فى سويسرا ، مثل مصدق) فتقدم للجمعية الوطنية بالجزء الأول من مدونة القانون المدنى مع خطة لإعادة تنظيم المحاكم وفق مبدأ تراتبى . وفى ٨ آيار (مايو) صادقت الجمعية على هـذه المقترحات بعـد جدل قصـير . وفى ١٠ آيار (مايو) وضعت هذه القوانين موضع التنفيذ المؤقت ، وفى اليوم ذاته ألغت وزارة الخارجية الإيرانية نظام الامتيازات من طرف واحد .

وليس من المدهش أن تكون الحكومات الأوروبية قد سمحت بالتغيير دونما احتجاج ، لكن المدهش أن الملالى لم ينبسوا ببنت شفة تقريبًا . صحيح أنهم توقعوا من رضا شاه أن يكون تقيًا ورعًا ، بوصفه رجلاً بسيطًا من عامة الشعب ، خاصة وأنه لعب هذا الدور لمدة طويلة جداً . وقد أعلن أن قدوته هو « نائينى » (وربما كان المجتهد النجفى الوحيد الذى أيد المؤسسات الديمقراطية الحرة من خارج إيران قدر ما أيدها مدرِّس من داخل الجمعية) . وقد مضى رضا شاه إلى أبعد من ذلك فسار فى موكب المحرم عام ١٩٢٤ وعلى رأسه ريشة ، تتبعه فرقته العسكرية وهى تعزف لحن شوبان للمسيرة الجنائزية ، إشارةً إلى أنهم يندبون الإمام الحسين .

وكان رضا شـاه ينزع القناع فى بعض الأحيان ويريهم من هـو الحاكم بأمره بالقوة القسرية المحضة . ففى آذار (مارس) ١٩٢٨ زارت والدة رضا شاه

(وفى بعض الأقوال زوجته) المقام فى قم ، وفيما كانت فى الطبقة العليا من المزار – وربما كانت تغير الشادور الثقيل بواحد خفيف – انكشف وجهها للحظة ، فوبخها أحد الملالى وحدث شغب مؤيد له . فى اليوم التالى وصل رضا شاه إلى قم مع سيارتين مسلحتين وأربعمائة من المشاة ودخل إلى المزار بحذائه العسكرى فوجد الملا المتهجم فضربه بسوطه ، وفى رواية أخرى جره من لحيته ، وفى رواية ثالثة رفسه فى ظهره ، وهى الرواية الأكثر احتمالاً . كما أمر بطرد ثلاثة مجرمين كانوا قد التجئوا إلى المزار ؛ ذلك أنه حين انقضى عالم الاحتمالات والتشريعات المتداخلة ، مضت معه أيضاً حقوق اللجوء .

لكن – مع كل ما استعاره رضا شاه من القانون الأوروبى فيما يتعلق بقانون الجنايات – كانت الحقوق المدنية فى المدونة الجديدة مؤسسةً على الفقه الشيعى الذى وضعه فى المدونة الوزير المدرب فى سويسرا تحت إشراف رجال تدربوا تدريبًا حسنًا على النظام التقليدى الشيعى الذى ظلّ مرجعًا هامًا لاقتراح حلول فى قضايا لم تتعامل معها بوضوح المدونة المدنية الموجودة .

لقد اعتبر رضا شاه إصلاحاته القانونية فى البداية تجارب مؤقتة ، وسمح للقضاة الشرعيين أن يبقوا محاكمهم للنظر فى أمور كالإرث ، لكن عام ١٩٣٦ أعلن أن النظام الجديد المؤقت صار دائمًا وألغى المحاكم الشرعية .

ومع ذلك فإن خفوت ضجيج الملالى على ما فقدوه لا تعلله موهبة الشاه فى التظاهر بالتقى ولا السرعة المحسوبة للتغيير . فهم لم يفقدوا فقط مصدر دخل غزير من تسجيل الوثائق الشرعية (من زواج ، وصكوك بيع الأراضى ، وما شابه) فى سجلاتهم ومحاكمهم ، بل أضاعوا أيضًا آخر أثر من واجباتهم الأساسية التى وجدوا من أجلها وخلقوا لها حسب اعتقادهم : إدارة الشريعة الإسلامية . على أن قدرة الشاه على استخدام القوة لا يفسر هدوءهم النسبى . فهو لم يفعل شيئًا غير أنه رفس ملا فى مزار قم عام ١٩٢٨ ، كما أن جيشه أطلق النار على جماهير المتظاهرين فى مزار مشهد عام ١٩٣٥ ، فرجل يملك جيشًا مكونًا من عشرات الآلاف الجنود لا يمكن أن يخضع أمةً من ستة عشر مليونًا . فالحقيقة هى أنه – مع أن غالبية الناس يعتبرون

أنفسهم متدينين فإنهم ضاقوا ذرعًا بالملالى النشطين من أمثال آغا نور الله فى أصفهان – وقد كان يعرف هذا عدد كبير من الملالى ، كما أنهم كانوا يعرفون أن نشاطهم فى كل الجوانب من كل قضية خلال الثورة الدستورية قد فضح تفرقهم ودمر سلطان القيادة الموحدة التى جعلت من « أعلم الناس » شخصيةً يُحسب حسابُها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر .

كان ثمة رجل واحد فهم تغير المزاج العام بقدر ما فهمه رضا شاه ، وهو آية الله عبد الكريم حائرى . وقد ولد فى قرية قرب يزد ، وهى مركز ولاية هامة جنوب غرب إيران ، وتابع دراسته المتوسطة والمتقدمة فى المدرسة ، فدرس مع ميرزا شيرازى ثم أتم تدريبه مع كتاب « الكافى » للخراسانى العظيم . عاد حائرى إلى إيران ليعلم فى مدرسة ريفية فى أراك حوالى ١٩٠٠ ، غير أنه حين وجد بعض ملالى أراك غارقين فى السياسة (وكان بينهم أبرز داعية للملكية المطلقة) عاد إلى النجف عام ١٩٠٦ . وسرعان ما تسيست النجف فانتقل حائرى إلى كربلاء عام ١٩١٣ ، وحين وجد أن جو الملالى السياسى قد بدأ يميل إلى الهدوء عاد إلى أراك . وفى عام ١٩٢١ استدعى ملالى قم حائرى ليكون عميدًا لحلقتهم ، وقد غدا الآن أستاذًا محترمًا وشهيرًا . كما كان أيضًا مدبرًا قديرًا شجع الملالى على الاختلاط بالمجتمع ، ويذكر عنه أنه قال لملا شحيح يعتزم الزواج : « الزواج دون وليمة قريب من الزنا » .

فى الواقع لم يكن يوجد فى قم كثير من التعليم الشيعى الرسمى . فقد رمم الحاكم القاجارى الثانى (فتح على شاه) المزار وبنى مدرسة الفيضية ، وفاءً لنذر ، كما بنى ضريحه فتابعه فى ذلك من جاء بعده من القاجاريين . كانت الفيضية مدرسة ريفية محترمة ، لكنها ليست على مستوى أية مدرسة فى النجف أو حتى فى أصفهان أو طهران . وضع حائرى نصب عينيه أن يجعل من قمّ مركزًا للتعليم ، وقد ساعده على ذلك ابتعاده المدروس عن السياسة ، فقد كان ذلك أمضى أسلحته . وفى مطلع نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٢٣ زار آخر القاجاريين قم قبيل رحلته إلى أوروبا التى ستصبح منفاه الدائم ، وقدم لحائرى عكازًا مزخرفًا تقبله حائرى بامتنان . وقد وصفه ملا معاصر له : « لم يكن حائرى معنيًا بشئون السياسة وأمور الحكومة ، فقد كان يعتقد أن البعد عن هذه المسائل فى تلك الأيام أفضل بالنسبة إلى شخص مثله » .

وقد فهم حائرى تغير المزاج العام من جانب آخر . كان الإيرانيون ينقلبون إلى إيرانيين قوميين ، فأراد الملالى مركزًا إيرانيًا للتعليم الشيعى ، على مستوى النجف أو أرقى مما فى العراق . اختار حائرى ثانى المزارات الشهيرة فى المدن الإيرانية ؛ لأن مدينة مشهد – وهى الأولى – تضم مؤسسةً متجذرة فيها ، فلو اختارها حائرى لأثار إحساسًا معينًا بالمنافسة مع علماء النجف القياديين ، وبالتالى فليست هى بالمكان الذى يجتذب الطلبة المهرة من الشبان الذين تجتذبهم النجف . كانت قم تجتذبهم . وقد أنشأ حائرى مستشفى ومساكن للطلبة لئلا يثير حنق أهل قم بسبب تدفق أعداد كبيرة من الطلبة على المدينة . وعلى الرغم من أن بعض معاصرى حائرى كانوا يبزونه فى مسائل الاجتهاد فقد أصبح « مرجعًا » للعديد من الإيرانيين المتدينين .

كان لخراسانى تلميذ آخر هو سيد أبو الحسن موسوى أصفهانى من النجف ، وقد عاش بعد حائرى المتوفى عام ١٩٣٧ ، وقد بقى أصفهانى مجتهدًا بارزًا إلى أن تم اختياره باعتباره « أعلم الناس » من قبل أكثرية الجماعة الشيعية حتى وفاته عام ١٩٤٦ ، فخلفه تلميذ آخر لخراسانى هو أيضًا سيد ولقبه بروجردى ، الذى انتخب لمركز « أعلم المراجع » وجلب معه هذا اللقب إلى إيران وخاصةً إلى قم ، وقد حقق هذه المأثرة بتدبيره الماهر خلال إقامته لمدة سبعين يومًا فى مستشفى طهران . ففى عام ١٩٤٤ ذهب من مدينته الأصلية ، بروجرد ، حيث كان يرأس مدرسة وحلقة تعليم ، إلى طهران لإجراء عملية فتق . وكانت قبائل إيران شبه البدوية قد اختارته مرجعًا ، فى السنة السابقة ، فأجبر الحكومة على مساندة بعض التدابير التى اقترحها آية الله قمى بأن أرسل رسالة إلى الحكومة يقول فيها : « إذا لم تركزوا انتباهكم إلى مطالب قمى ، فلا تعتقدوا أن الأمن سوف يستتب فى جنوب إيران » . وحين كان فى طهران عام ١٩٤٤ عرف الناس بشكل ما أنه قد يكون راغبًا فى الانتقال إلى قم حيث ظل الفراغ الذى تركه موت حائرى دون امتلاء . انصبت آلاف البرقيات على غرفته فى المستشفى من ملالى قم وطلبتها تحضه على القدوم ، وتلتها وفود من أهالى قم المتوسلين . ومن بعدها جاء الشاه الشاب .

كان الشاه فى أوائل عشريناته ، وقد ظل فى السنوات السابقة يفزع من أبيه – شأنه شأن القطر كله – والآن ، بعد إزاحة أبيه ظل مفزَّعًا من الظروف المحدقة به . فقد

احتل الحلفاء معظم الطرق الرئيسية فى إيران وأداروا عمليًا بعض الوزارات . ولدينا صورة للشاه فى غرفة آية الله فى المستشفى ، حيث يقف طبيب ذو رداء أبيض خلف الصورة ، إلى جانبه مصور ، ثم ملا نحيف طاعن فى السن يقف إلى اليسار فى خلفية الصورة ، ثم بروجردى بعمامته السوداء ، ولحيته الكثة ، وعباءته الفضفاضة ، وهو جالس فى يمين المقدمة ، بينما يجلس الشاه فى الوسط بشكل محترم جداً ، متشابك الأصابع ، عيناه إلى الأرض ، وعمرة رأسه الفاخرة موضوعة أمامه .

ومن سوء الحظ أننا لا نملك سجلاً موثوقًا عن المحادثة بين بروجردى والشاه ، فقد تحادثا لمدة ساعة تقريبًا . إحدى الروايات تقول إن بروجردى طلب من الشاه أن يمنع الصحافة من الاستهتار بالدين فوافق الشاه بحرارة . ولا بد من أنهما قالا أكثر من ذلك . فالواحد منهما يحتاج إلى الآخر ، بما أنهما سوف يتسلمان السلطة الفعلية خلال عام أو عامين ، كما كان كلاهما قلقًا من احتلال أجزاء من إيران ، وكلاهما يكره الشيوعيين . أراد بروجردى أن تعطى للنساء حرية اختيار وضع النقاب فى الأماكن العامة إذا شئن ومتى شئن (وكان رضا شاه قد منع الحجاب بتاتًا) ، كما كان بروجردى يريد معاملة الملالى والإسلام نفسه بمزيد من الاحترام العلنى . أما الشاه فأراد التأييد الضمنى من قائد الشيعة البارز الذى سيظل محايداً سياسيًا ، كما كان . ولعل كلاً منهما فهم حاجة الآخر دونما ذكرها . وعلى كل حال ، كانت الزيارة الأولى ناجحة ، وظل الشاه يزور بروجردى بين الحين والآخر لما بقى من حياته . وعلى وجه العموم ، فقد عاش كل منهما لتحقيق الهدف الذى توقعه منه الطرف الآخر .

حين كان بروجردى على وشك مغادرة المستشفى فتح القرآن ليرى فأله فوقعت عيناه على آية أقنعته بوجوب الذهاب إلى قم . فوصل إليها فى كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٤ وخلال عامين أو ثلاثة أصبح « المرجع » الأوحد للتقليد فى العالم الشيعى كله حتى وفاته عام ١٩٦١ . وخلال السيطرة الطويلة التى مارسها آية الله بروجردى بوصفه مرجعًا أعلى اقترب الملالى من النمط الغربى لرجال الدين اقترابًا لا مثيل له خلال أربعة عشر قرنًا من وجودهم . فقبل ألف عام مضى كان « العلماء » – كما يدعى رجال الدين بالعربية والفارسية – أشد ما يكونون ابتعاداً عن الفكرة الحديثة فى الغرب

لرجال الدين . فقد كانوا يضمون دائرة كبيرة من الناس ، بدءًا من القضاة الذين يعنون على الدوام بتفاصيل الشريعة الإسلامية إلى أصحاب الدكاكين الذين يمضون بعد ظهر يوم واحد كل أسبوع يذاكرون ويتناقلون بعض الأحاديث الشريفة . وكان معظم هؤلاء - بما فيهم القضاة - يكسبون عيشهم كما يفعل بقية الناس حولهم : فهم تجار أو ملاك أراض أو عمال حرفيون أو غير ذلك .

أما تأسيس المدارس فقد أدخل التعليم الدينى فى ما يشبه الحرفة ، على اعتبار أن المدارس وضعت لبعض الرجال ولقلة من النساء يصنفون على أساسها بأنهم متعلمون دينيًا ، وبخاصة القضاة . كان أساتذة المدارس محترفين بالفعل ، بمعنى أن الوقف الذى ينفق على المدرسة يقدم لهم معاشاتهم . غير أن « العلماء » ظلوا فئة سائبة فضفاضة تضم من علَّموا أنفسهم فى بيوتهم ، أو اتصلوا على نحوٍ ما بمؤسساتٍ دينية ، كما تضم من تدربوا فى المدارس . لم تكن ثمة حدود واضحة - مقارنةً بالحدود بين الكاهن المزود بسلطات دينية والرجل العادى - بين العلماء وبقية الناس ؛ فقد يستثير السخرية رجل جاهل بأمور الدين يلبس لبوس العلماء ، ولكن لا يوجد إجراء رسمى يمكن به أن يجرد من لبوسه الدينى .

فى الحياة اليومية الإيرانية يدعى رجل التعليم الدينى « ملا » وهو تحريف لكلمة « مولى » بالعربية ، وهى تعنى على السواء « التابع » و « السيد » فى تلك اللغة ذات التناقض المدهش والتعقيد البديع الذى لا ينفد . وقد انتشرت الكلمة فى جميع الأراضى التى تعيش فى دائرة الثقافة الإيرانية الإسلامية : تركيا ، وآسيا الوسطى ، وأفغانستان ، والهند . وما زال الشاعر الفارسى الصوفى الذى عاش فى القرن الثالث عشر ، جلال الدين الرومى يدعى بكل حب « مولانا » أى « سيدنا » أو « مولوى » أى « سيدى » . لم تكن كلمة « ملا » وقفًا على الاستعمال الشيعى لها ، ولم يكن أهل السنة من الهنود فقط يلقبون بها رجال الدين عندهم ، وإنما كان اليهود الناطقون بالفارسية أيضًا يلقبون أحبارهم « الملالى » . ومع ذلك فقد لازمت الكلمة نبرةً عامية ، حتى أن الملالى حين يكتبون بالعربية (وعند ذلك يكتبون فى منتهى الجدية) يتجنبون كلمة « ملا » ويستعملون أصلها العربى « مولى » - ومعناها السيد - أو يستخدمون كلمة « العلاّمة » أو ما شابهها .

وفى التقاليد الشيعية ثمة لقب واحد يعرّف مركزًا محدَّدًا بوضوح : المجتهد . فكما رأيناه لا يمكن للمجتهد أن يحصل على لقبه ومركزه إلا بطريقة واحدة من خلال إجازة يمنحها له مجتهد موجود . وقد حصل أوائل المجتهدين على إجازاتهم من الأئمة المعصومين بالذات . بطبيعة الحال فإن إحياء مدرسة الاجتهاد فى القرن التاسع عشر جعل الطبيعة المميزة لهذا المقام أمرًا أكثرًا أهمية .

وعلى كل حال ، فقد كانت إيران فى القرن التاسع عشر بشكل عام ، أرض الفوارق المطموسة ، والتشريعات سيئة التعريف ، والبلاغة المنفوخة . فكان وضوح تعيين « المجتهد » أمرًا استثنائيًا ؛ لأنّ معظم الألقاب – مدنية أو دينية – قد تأثرت بالتضخم البلاغى وعشوائية التشريع فى العالم من حولها . فلكل موظف رسمى أو رجل من البلاط مهم لقب ؛ ولهذا منح مصدق قبل أن يبلغ العشرين لقب « مصدق السلطنة » وقد اختار لقبه الأخير بنفسه . ولكن وراء عشرات الآلاف من هذه الألقاب الشخصية الصادرة بمرسوم ملكى كان هناك العديد من الألقاب التى ينتحلها الأفراد لأنفسهم أو يتبادلها الإيرانيون فيما بينهم بدافع الاحترام أو التملق . وبالتالى فليس من المدهش أن لقب « أمير » صار يطلق على كثير من الإيرانيين فى القرن التاسع عشر . فقد كان لثانى ملوك القاجار مائتا ولد ، لعله أنجبهم للتعويض عن عمه الخصى الذى أسس السلالة . وكما يذكر قولٌ إيرانى سائر فى القرن التاسع عشر : إيران تعج بالبراغيث والأمراء . لكنها كانت أيضًا تعج بالناس الذين يطالبون عن حق بأن يخاطبوا على أنهم « أمراء » .

وقد أصاب هذا التضخم الألقاب الدينية أيضًا . فقد كان لقب « حجة الإسلام » يحتفظ بعظمته حين أطلق على شفتى المتشدد ، ومن بعده غرق اللقب باطراد . وقد لحق التضخم ذاته وما يتلوه من اختلال بلقب « آية الله » – وهو لقب غير رسمى كان يخلع على أكبر المجتهدين فى نهاية القرن لكنه الآن يطلق على المئات إن لم يكن على الألوف .

سوق الألقاب هذه بكل ما فيها من إطلاقاتٍ رسمية وغير رسمية تجد نظيرها فى فوضى التشريعات التى ميزت القانون والإدارة خلال حكم القاجار لإيران . ولا تتضح هذه الفوضى بشكل أغرب من مفهوم « الملجأ » خلال حكم القاجار ، فهو صفة ضبابية تطلق على أمكنة بنفس الطريقة التى تطلق بها الألقاب الغائمة على الناس .

فالاسطبلات الملكية ، والمحطات البرقية ، وبيوت الملالى المهمين ، أصبحت كلها « ملاجىء » نتيجة إجماع غريب غامض . ولكن بما أن الإجماع متنوع ولم يكن مادة قانون مكتوب ، فإن معناه لم يكن أكيدًا أبدًا . فمرةً يكون المزار بأكمله ملجأً لمجرمين خطرين ، بينما يكون فى أحيان أخرى ملجأ لصغار اللصوص من الذين يجلسون فى الساحة الخارجية . أما مرتكب جريمة كبرى فعليه أن يضع نفسه لصق الضريح ذاته . وفى إحدى الفترات صار ظل مدفع كبير فى ساحة شهيرة فى طهران ملجأً لصغار اللصوص فى وضح النهار ، وكانوا يتحركون ببطء حول الساحة كلما غيرت الظلال موقعها خلال النهار .

الإجماع غير الرسمى - مهما كان غائمًا - لا يفقد أهميته كلها ، ولكنّ مغزاه تضاءل بشكل هائل ، بسبب التغيرات التى أحدثها الدستوريون ورضا شاه . فقد ألغيت الألقاب الرسمية ، كما أن الحكومة لم تعد تعترف بالألقاب غير الرسمية . وصار كل شخص ملزمًا باختيار اسم ثابت لعائلته يلحق باسمه الشخصى . وسرعان ما غابت الاستعمالات الشعبية للألقاب وحل محلها مفرد « سيد » بدلاً من ألقاب الشرف مثل « زعيم » و « أمير » مما خلعه الإيرانيون بعضهم على بعض بكرم زائد . وقد حدَّدت التشريعات الجديدة نطاق الألقاب ، كما حدَّدت نطاق صلاحيات المحاكم الإسلامية ، ثم ألغيت . أما « الملجأ » فصار جزءًا من الذاكرة التاريخية ، فى حين صُنِّف لقب الملا تصنيفًا قانونيًا .

فى عام ١٩٢٥ أتخذت أول خطوة فى التعريف القانونى لرجال الدين . فقانون التجنيد الإلزامى الذى صدر فى ذلك العام أعفى من الخدمة العسكرية الطلبة « الذين لا يقومون بعمل سوى الدراسة » ويقدمون امتحاناتهم السنوية ويتسلمون شهادات بوضعهم من أساتذة مدارسهم . كانت الخطوة التالية قانون توحيد الملابس فى كانون الأول عام ١٩٢٨ . فقد كان لدى كل من أتاتورك ورضا شاه هوس غير مفهوم بإجبار مواطنيهم أن يلبسوا ما يلبسه الأوروبيون . وأفضل ما يقال فى حالة إيران أنها قدمت وسائل أخرى للتخلص من عالم أوضاع لا عدد لها ولا تعريف ، يتداخل أحدها مع الآخر ، وتفرضها أنواع متعددة من الملابس الموجودة قبل رضا شاه . ولكن فى مقابل هذا الكسب المشكوك بأمره ، أحلّ رضا شاه - محل سكان يلبسون ملابس بالية وقديمة مع شىء من الكرامة - جماهير من الإيرانيين الذين لبسوا فى البداية ثيابًا

جديدةً تمامًا بطريقة ، جعلتهم يبدون عراة ومنبوذين . وقد أعفى القانون الجديد من لبس الملابس الغربية مجتهدى الشيعة و « المهتمين بأمور الشريعة » ممن اجتازوا امتحانًا خاصًا . الان فقط صار بالإمكان تمييز الملا ، لأن من يلبس لبوس الملالى ينبغى أن يكون منهم قانونًا . وقد واجه عشرات الآلاف ممن يلبسون لبوس الملالى خيارًا . فقد اختار لبس الملابس الغربية كثير ممن كانوا يرتدون لباس الملالى دون اعتقاد به أو الشاكّون الذين يرتدون زى الملالى لكى يسمح لهم باعتلاء المنابر ، ويكون لديهم رصيد علمى لإقناع الجماهير بوجهة نظرهم . كذلك فإن بعض المثقفين التقليديين من الشيعة الصادقين الذين لبسوا لبوس الملالى شعروا أنه ليس بإمكانهم من الناحية الاقتصادية أن يعيشوا على هوامش المؤسسة الدينية ، فارتدوا بزات غربية ونالوا مواصفات مدنية على أنهم قضاة أو أساتذة .

فى عام ١٩٣٨ – وقبل ثلاث سنوات من تنازله عن العرش – حاول رضا شاه أن يسوى بعض الشذوذات الوعرة (فى رأيه) التى تلطخ السطح المصقول الذى سعى إلى فرضه على إيران . لذلك أصدر قانونًا يساق بموجبه الملالى ذوو الرتب العالية إلى الخدمة العسكرية لمدة سنتين ، لكنه يعفيهم من الاستدعاء مرةً ثانيةً للخدمة فى الاحتياط ، مراعاةً لمكانتهم . ظل هذا التوحيد – بقدر ما أنجز منه – ظاهرةً على السطح . فكل ما نص عليه القانون هو أن الامتحانات الرسمية والممتحنين تختارهم الحكومة ، لكن القانون تقبل الترتيبات الجارية بين الملالى لاختيار قادتهم ، من « المجتهدين » إلى « المراجع » . ولم يقتصر الأمر على أن الملالى ظلوا يحتفظون لأنفسهم بحق الامتحان والتعيين ، إنما ظلوا أيضًا يمولون أنفسهم بأنفسهم .

كان بعض دخل الملالى يأتى من الأوقاف . وقد رأت بعض الدوائر حول الشاه – فى أول الأمر – أن الأوقاف سلاح قوى لكى يستعملوه فى حملتهم من أجل العلمنة والتحكم بالملالى . وفى سنة ١٩٣١ قدّر عيسى صادق فى أطروحته أن هذه الأوقاف تدر دخلاً سنويًا يتراوح بين أربعين إلى خمسين مليون كراون ، يقول إنها تذهب إلى « شيوخ الدنيا ، وقد حان الوقت لمصادرة هذه الأموال بموجب قانون يمنحها لأغراض ثقافية » . ثم إنه لا يترك عند القارىء مجالاً للشك فى ما سوف يحدث لمؤسسات التعليم الدينى بعد أن تضع الحكومة يدها عليها : « حاليًا ، يتخبط طلاب الكليات الشرعية فى دروسهم ، وقد تحقق رجال الدين من خسارتهم لحظوتهم ونفوذهم ؛

فالكليات الشرعية فى حالة عدم تنظيم مطلق . وقد آن للدولة أن تنشىء مراكز لتثقيف هؤلاء القادة الروحيين وفقًا لمثُل الأمة ومعارف القرن العشرين » .

غير أن الشاه المندفع فى العادة ، لم يأخذ بهذا البرنامج أو أنه نقحه تنقيحًا شديداً . فقد وضعت الحكومة يدها على الأوقاف ، غير أن القاجار والصفويين استولوا قبله على الأوقاف بأشكال مختلفة . وقد نفَّذت مقترحات عيسى صادق فى ناحية واحدة فقط : فى بعض الحالات ، حين يمكن التأويل بأن الوقف غير محدد ، كانت الحكومة تصرف دخله على التعليم الابتدائى . ويبدو أن الحكومة فيما عدا ذلك ، كانت تغدق قسمًا كبيرًا من دخل الأوقاف على القادة الدينيين ، مع أن معظم الممتلكات القيّمة وزعت فى عهد رضا شاه - كما تقول الشائعات - على رجال البلاط وحتى على الندامى والسقاة . لقد فقد الملالى صوتهم الحاسم فى إدارة هذه الأوقاف ، ولم يعد الملالى الذين يحترمون أنفسهم يكلمون الوزير المكلف بشئون الأوقاف . مع أنه فى العادة كان يأتى من إحدى أسَر الملالى .

استمرت الأوقاف تمول مدارس كالفيضية غير أن الأموال التى كان الملا حر التصرف فيها هى التى تصل إلى المجتهدين عن طريق التبرعات التى يفرضها على أنفسهم الشيعة . وقد استمرت أموال التبرعات بالتدفق على الرغم من العلمنة والحروب والمشاحنات حول القيادة الدينية . وبفضل هذه الأموال ، تمكن كبار المجتهدين من دفع الرواتب الأساسية للطلبة فى قم والمراكز الأخرى ، وبالتالى حافظوا على تقاليد التعليم وعلى شبكة الولاءات التى يرون أن لا غنى عنها لخيرهم وخير الإسلام .

دخل التعليم العالى السنى التقليدى النصف الثانى من القرن العشرين وقد أحدثت فيه البيئة تغيرات مؤثرة ، وكذلك لعبت دوراً كبيرًا الحكومات السنية التى كانت تدير مؤسساته . فمناهج الأزهر ، مثلاً - وهو أعظم الجامعات السنية التقليدية - عدلت عدة مرات خلال القرن ونصف القرن الماضيين بإشراف الحكومة المصرية . وعلى العكس من ذلك ، فإن المناهج الشيعية فى قم والنجف كانت ولا تزال مقررةً بحسب رغبات الملالى . والمدارس التى أدخلت الحكومة بعض التعديلات على مناهجها ، كالمدرسة التى فى طهران مثلاً ، فقدت فى نظر الملالى أهميتها . فملالى إيران ، يرون أنهم حافظوا على حياة التقاليد العظمى فى التعليم بصورتها المتوارثة ، أما نقادهم الإيرانيون فيرون أنهم تركوا تقاليدهم السرية مغلقةً فى وجه العالم الحديث .

وصل تحويل الملالى إلى تراتيبية دينية ، إلى أوجه تحت قيادة بروجردى ، ربما لأن التفاهم أو التوافق بين الحكومة والملالى كان على أفضل ما يكون فى أيامه . كما أن الشاه الجديد أعفى الملالى من الخدمة العسكرية . وقد بلغ عدد الطلبة فى قُم حوالى ألف الطالب فى نهاية حياة حائرى ، وارتفع الآن (١٩٨٥) إلى خمسة آلاف . كذلك ، فى أيام بروجردى ، كان هناك توافق مفروض للتعليم المدرسى الدينى لإنجاح التعليم العلمانى الذى يؤكد إلى أى حد أصبحت المدرسة الدينية مدرسة « مهنية » . فقد انتهت « مدارس القرآن » عند نهاية الحرب العالمية الثانية ؛ لذلك فإنّ كل الطلبة الذين يأتون إلى قم تلقّوا التعليم الأولى فى مدارس الحكومة . وفى هذه المدارس نجد حتى على المستوى الابتدائى أن موضوعات مثل الرياضيات والعلوم العامة يدرسها أساتذة خبراء فى موضوعاتهم (فى حين أن القرآن والشريعة الإسلامية يدرسهما بالعربية ملالى تدفع رواتبهم وزارة التربية) . كان التعليم فى المدارس الدينية من قبل ملخصًا شاملاً عن التعليم العالى بما فيه من دروس اختيارية فى علم الفلك البطليموسى ، والطب السينائى (طب ابن سينا) وجبر عمر الخيام . ولكن بعد أن شوهدت معجزة مذنب هالى فى ملكوت مدارس الملالى اعترف هؤلاء بأن تعليمهم كان دينيًا وحسب ، وبقيت أقلية منهم تدرس بحماسةٍ العلوم التقليدية غير الدينية كعلم الفلك دراسةً خاصة . وقد شرع الملالى يلقبون أنفسهم بالتعابير الجديدة التى تستعملها الحكومة والمثقفون بتهذيبهم الزائد : الروحانيون – أى المختصون بالأمور الروحية .

وبالرغم من جميع التأثيرات المتبادلة بين الملالى بتراتبهم الهرمى والميادين العلمانية ، فقد كان القطاعان فى أيام بروجردى منفصلين وفى تعايش سلمى ، خاصةً إذا تذكرنا أن أسلوب الاعتماد النصى على الذاكرة فى التعليم العلمانى الإيرانى يعود فى جذوره إلى نظام المدرسة الدينية القديمة . وقد أظهر الشاه الاحترام الواجب لبروجردى طيلة حياته ، وأحيانًا كان يأتى بموكبه إلى قُم ، لا لكى يستعرض قوته كما كان يفعل أبوه ، إنما ليقدم احترامه (كما أن الصحف الإيرانية فى تلك الفترة نشرت صورة رئيس الوزراء وهو يقبل يد آية الله كاشانى المحتضر فى سريره) .

وقد حافظ بروجردى على تعهده للشاه . فعلى الرغم من ضغط الطلبة الهائل بعد أن جرفتهم قضايا الخمسينات ، بقى بروجردى صامتًا حيال القضايا السياسية وفى بعض الأحيان أسكت من يكثرون الكلام . فقد نفى بروجردى من قُم آية الله « الأحمر »

بُرقائى الذى أيّد علنًا برنامج الحزب الشيوعى الإيرانى (ونذكر للطرفة أن بروجردى بعد عشر سنوات اعتصم قرب السفارة الروسية فى طهران) . وكان بروجردى يدين إسرائيل فى أحاديثه الخاصة لكنه لم يذكرها بسوءٍ علنًا ، على الرغم من التعاطف الهائل فى أوساط الطلبة مع الفلسطينيين المسلمين ، إخوتهم فى الدين . وقد ازداد ضغط الطلبة على بروجردى إبان الحماسة القومية التى أحاطت بمصدق . ومهما يكن من أمر فإنه لم يبق صامتًا فقط وإنما يُعتقد على نطاق واسع – ولعله صحيح – أنه أيّد استراتيجية كاشانى فى سحب التأييد من مصدق وكان مســروراً لعــودة الشــاه عام ١٩٥٣

مكافأةً على هذا التأييد سمح الشاه لبروجردى أن ينغمس فى العمل السياسى الوحيد الذى خاصة فى حياته : اضطهاد البهائيين عام ١٩٥٥ . تأسس المذهب البهائى فى منتصف القرن التاسع عشر على أنه وفاءٌ للرسالةً الألفية عند الشيعة . إذ يعتقد البهائيون أن الإمام الثانى عشر قد عاد إلى الظهور وأحضر رسالة تدّعى أن العقيدة البهائية تفى بالتطلعات الألفية التى لا تنحصر بالشيعة فقط بل تندرج فى تراث كل الديانات . وقد اتخذ المعتقد البهائى فيما بعد اتجاهًا عالميًا ، فدعا البهائيون إلى حكومة عالمية وإلى الأخوّة بين بنى البشر دونمــا اعتبـار للجنس أو العـرق – غير أن ما أفزع الملالى هو قول البهائيين بانتهاء مرحلة من التاريخ الإنسانى كان البشر فيها محتاجين إلى الشريعة ومن يتخصصون فى الدين .

رأى شيوخ المذهب الشيعى أنّ الفرضية الرئيسية فى العقيدة البهائية باطلةٌ بكل ما فى الكلمة من معنى . فالإمام الثانى عشر سيعود ليحقق الشريعة ويوضح الافتراضات والتطلعات التى تم التعامل معها فى الماضى ، وليس من أجل إلغاء الشريعة الإسلامية كما فعل مؤسسو العقيدة البهائية . فكما أن المسلمين السابقين الذين تركوا الإسلام واعتنقوا دينًا آخر خُيّروا بين التوبة والموت ، حسب تقليد عريق فى الشريعة الإسلامية ، فكذلك خُيِّر البهائيون فقُتل منهم عدة آلاف ، من بينهم عدد كبير من الملالى المرتدّين . فى البداية وجدت الدعوة البهائية فى أوساط الملالى أكثر معتنقيها حماسًا . غير أن حكومة القاجار والحكومات التالية ما أعجبتها رؤية الفوضى الداخلية وما يتلو ذلك من تعاطف الصحف الأجنبية مع البهائيين المقتولين . أضف إلى ذلك أن البهائيين خلال معظم تاريخهم كانوا بيادق لعبت بها تلك الحكومات فى لعبتها المعقدة

مع الملالي ، ولم ترغب تلك الحكومات في التخلي عن هذه البيادق في حركةٍ واحدة . كان التسامح إزاء البهائيين طريقةً لإشعار الملالي بمن هو صاحب الكلمة النافذة . فرضا شاه ، في جولاته الفجائية لتفقد جيشه المتوسع بجنود الخدمة الإلزامية كان يصيح أحيانًا : « يا أزواج البهائيات العاهرات تقدموا » ثم يزمجر ليأمرهم بالعودة إلى أماكنهم . فما دام لم ينادهم بـ « يا أبناء العاهرات البهائيات » فهم يعرفون بأنه لن يحدث لهم شيء . ومع أنه أغلق مدارس البهائيين التي كانت مصدراً هامًا « للتربية الجديدة » على مستوى ما قبل الجامعة (لُعن مدير مدرسة عيسى صادق بزعم أنه ينتمي إلى تلك « الهرطقة ») . وبالرغم من أنه رفض أن يمنحهم أي وضع رسمي على أساس أنهم ديانة ، بحيث لم يعودوا يستطيعون الاجتماع علنًا ولا الزواج حسب ديانتهم ، فإن رضا شاه كان حريصًا على أن يُترك البهائيون وشأنهم ، وأية سياسة أخرى ستعني أنه سمح للملالي بالتأثير على سياسته .

وبالمقابل كان السماح باضطهاد مطّرد للبهائيين ثمنًا بخسًا لبيدق يمكن التضحية به للملالي حين تحدث متاعب حكومية ، أو حين تحتاج الحكومة لدعم الملالي . كان الشاه عام ١٩٥٥ ضعيفًا حقًا . فشعبية مصدق لم تَمُتْ بطرده من السلطة ، وبما أن الشاه كان على وشك الانضمام إلى حلف بغداد الذي تشرف عليه أمريكا وقد رضي بحصةٍ من عوائد النفط أقلّ من المستوى الذي يعتبره القوميون مقبولاً ، تأكدت على ما يبدو الشائعات بأن الأمريكان هم الذين أرجعوه . فانضم حاكم طهران العسكري ورئيس أركان الجيش الإيراني إلى واعظ شعبي هو « الفلسفي » ، الذي قاد حشداً من المدنيين المتعصبين نهبوا مقر البهائيين الرئيسي في طهران وهدموا قبته .

في ٩ أيار (مايو) نشرت الصحف – بموافقة الحكومة على ما يبدو – نص برقيتين من آية الله محمد بهبهاني (يلقبه البعض « الدولارات ») الذي عارض مصدق ، كانت إحداهما لبروجردي والأخرى للشاه ، يهنئهما بالواقعة ويحثهما على اعتبار هذا اليوم يوم عطلة رسمية من الآن فصاعداً . كما حملت الصحف أيضًا رسالةً من بروجردي يشكر فيها فلسفي الذي سمح له خلال الأسابيع الماضية بأن يلقي كلماتٍ ضد البهائية في إذاعة الحكومة وقال بروجردي إن البهائيين ينشرون دعايتهم ضد الإسلام « الذي هو بطبيعة الحال سبب وحدة مشاعر أمتنا » . وأضاف إلى ذلك أن البهائيين يعملون سرًا ضد الملكية والحكومة ، « ومع ذلك فإن لهم نفوذهم في الحكومة ،

لذلك يجب تطهيرهم من كل الوظائف الحكومية » . تُظهر بيانات بروجردى مساندته القوية للملكية وفهمه للحيوية القومية عند الإيرانيين المحدثين . وهكذا تتضمن دعوته أنه حتى لو لم يشارك الإيرانيون العلمانيون الملالى مخاوفهم من زندقة البهائيين ، فيمكن أن يشاركوهم خوفهم من إصرار البهائيين على أنهم « مختلفون » .

بعد ذلك وقعت الأمور فى شيء من الفوضى ، ففى بعض الأماكن هاجمت الغوغاء البهائيين فقتل بعضهم واغتصبت بعض نسائهم . وقد نقل عن بروجردى أنه يفضل تدمير الدين البهائى وتحويل أملاك البهائيين إلى المدارس والمساجد دون سفك دمائهم . وقد حدثت مباريات فى الصراخ فى الجمعية الوطنية ، وفى إحداها اتهم أحد النواب الحكومة بتفضيلها لآراء « أطفال جهلة وملتحين » على حكم القانون ، مما أوجب إمساك عدد من النواب اندفعوا ليهاجموه . والحقيقة أن الحكومة أحرجت لأن الحملة ضد البهائيين خرجت عن سيطرتها ، ولم توافق على أعمال شغب اندلعت على أيدى جماهير غير منظمة ، وكانت تخشى العواقب إذا عمل أعداء الملكية والعناصر الدينية معًا .

بعد أن سحبت الحكومية بيدق البهائية من الرقعة ، استمر عدد قليل من الملالى والنواب المتحمسين يعزف على أوتار القضية لعدة أشهر أخرى ، لكن بروجردى ظل صامتًا – فهو حساس دائمًا تجاه حاجات الحكومة المركزية . لقد نجحت غزوته لعالم السياسة ، فقد جعل ذلك إيران تذوق قوة المؤسسة الشيعية دون إضرار بحلفه مع الحكومة ، كما أنها دفعت الحكومة إلى إلزام نفسها بمزيد من الإرشاد الدينى فى المدارس ومراقبة أشد لدور السينما ومرابع التسلية الدنيوية خلال شهر المحرَّم ، كما أن الشاه نفسه ظهر فى حرم جامعة طهران ليضع حجر الأساس لمسجد . ثم إن الحكومة لم ترجع بخفى حنين : ففى تشرين الأول ١٩٥٥ تحدث ابن أخت آية الله محمد بهبهانى لصالح حلف بغداد فى الجمعية الاستشارية ، ولم يتحدث ضده فى العلن أىٌّ من الشيوخ البارزين .

توفى بروجردى فى آذار (مارس) ١٩٦١ ، فشيعه رئيس الوزراء وأعلن الشاه الحداد لثلاثة أيام وحضر حفل تأبين تكريمًا له . ولكن بموت بروجردى دخل مبدأ التراتبية بين قادة الشيعة الدينيين فى أزمة لم يُشفَ منها أبدًا . فحتى فى أيام

بروجردى بزغ عدد كبير من المجتهدين البارزين من جيل أصغر سنًا ، وهم طلاب خراسانى ، مثل طلاب حائرى فى قُم ، وطلاب نائينى فى النجف . هكذا حدث تضخم فى الألقاب ليتوافق مع العدد الكبير من المجتهدين الذين ارتفعوا بأنفسهم فوق جيلهم فحصلوا على لقب « آية الله العظمى » وهو لقب كان قبل عشرين عامًا لا يطلق إلا على « المرجع » وحده .

كان التنظيم غير الرسمى للألقاب عرضًا من أعراض استمرار ضعف الضبط الرسمى لبنية عالم الملالى . فمع إدخال كل الامتحانات إلى عالم المدرسة الدينية ظل عالَمَ علاقاتٍ » وجهًا لوجه » حيث يتبادل الملالى البارزون الزيارات باستمرار ويتحادثون عن شهرة الملالى الآخرين فى المعرفة والتقوى والقيادة . كان لقب « المجتهد» و« المرجع » لهما معنى ثابت محدد . أما بقية الألقاب – التى تدل على درجات التعلم – فتعبر عن إجماع غير رسمى بين الملالى على درجة الفرق الذى يرغبون فى أن يُظهره واحدهم للآخر . فقد يشعر معلم فى المدرسة بإهانة إذا وصلته رسالة من رجل مدنى لم يدعه فيها بلقب « آية الله » ، غير أنه قد يرفض هذا اللقب رفضًا قاطعًا إذا خوطب بآية الله أمام جمهور . ويظل رفضه قاطعًا إلى أن يحس أن بقية الملالى الذين هم من مستواه يتقبلون أن يسمعوا إطلاق هذا اللقب عليه ، وعند هذه النقطة يوجه طلابه إلى إسباغ هذا اللقب عليه .

لم تكن المعرفة وحدها بل الشهرة بالتقوى (هل قيل إنه يصلى إلى هزيع متأخر من الليل ؟) والوراثة والعمر (عمليًا لا يمكن لملا تحت الأربعين أن يكون آية الله) كما تلعب القدرات القيادية أدوارًا مهمةً فى تقدم الملا على سلم الألقاب غير الرسمية . وحتى أرفع الألقاب وأكثرها رسمية « المرجع » الذى لا يطلق – نظريًا – إلا على أعلم الناس ، إنما يعيش بوضوح فى هذا العالم المعقد من الفروق عبر إجماع تصوغه هذه الدوافع جميعها . فهل كان بروجردى ، ذلك « القدوة » المطلق والعالمى ، بكل معرفته ، « أكثر المجتهدين علمًا » عن حق فى العالم الدينى الشيعى ؟

إن بروجردى الذى كان حذراً إلى نهاية سنّيه الثمانين ، لم يبدُ عليه أنه سعى إلى تكوين إجماع حول من سوف يخلفه . وفى كل الأحوال لم يكن ثمة إجماع ، وإن لم يحصل انقسام فلم يحدث أيضاً اتفاق ، أما الحكومة الإيرانية التى كانت فى منتهى الوئام مع بروحردى فمن الطبيعى أن تأمل بالمزيد من الشيء ذاته . وقد أرسل الشاه برقية تعزية فى بروجردى إلى العلامة آية الله الحكيم بالنجف ليبين إلى من تميل الحكومة ليكون المجتهد الأكبر . وكانت هذه غلطة . فقد كان الحكيم عربيًا تركزت حياته فى النجف وحوزتها ، بينما كانت حوزةُ قُم تشعر أنها صارت أرقى فكرياً من النجف وتفضل خريجيها . وقد كان للحكيم أتباع إلى يوم وفاته (١٩٧٠) ، لكن معظمهم ليس فى إيران . وكان هناك حوالى سبعة مجتهدين لهم أتباع كثر : خوئى وشهرودى مثل الحكيم فى النجف ، وخراسانى فى طهران ، وشريعت مدارى وغولبايكانى ومرعشى فى قُمْ ، وميلانى فى مشهد .

ثم جاءت حوادث ١٩٦٣ و ١٩٦٤ فجعلت من روح الله خمينى شخصية قوميةً فى النهاية أعادت خلق النمط الذى كان موجوداً على الأقل من أيام أنصارى إلى موت خراسانى فى ١٩١١ : « مرجع » إيرانى تمامًا ، له أتباع كثر فى إيران ، عاش فى العراق بعيداً عن نفوذ الحكومة الإيرانية . كان الخمينى قبل ١٩٦٢ غير معروف كثيراً خارج حلقات الملالى ، وإن كان قد أوجد لنفسه ضمن هذه الدوائر مركزًا مستقلا ومتميزاً بشكل ظاهر . بعد أن أتم الخمينى تعليمه الدينى الأولى فى بلدة خمين الريفية الصغيرة التحق بدائرة حائرى بعد عودته إلى إيران . وكان تلميذاً فذًا سواء فى موهبته أو فى اهتمامه بالجانب الفلسفى من « العرفان » الذى تطور فى تراث ملا صدار ، المفكر الصفوى العظيم الذى أوصل تراث السهروردى إلى ذروته التاريخية .

وكما رأينا آنفًا ، فإن الخمينى – إضافةً إلى صفوفه النظامية – علّم بنجاح كبير « مقرراً فى الأخلاق » وهو اختيارى لكنه محاضرة عامة جلبت جمهوراً من الطلبة بعد ظهر كل خميس ، عند نهاية الأسبوع . فى هذا الدرس كان الخمينى يتحدث دون أن ينظر إلى جمهوره وكان ترفّعه أثناء التعليم جزءًا لايتجزأ من الترفع الذى غالبًا ما نظر إليه أساتذة آخرون فى قُمْ بإعجاب أو خوف أو نفور . وبسبب المعانى الإضافية التى

أدخلها الخميني على العرفان في مناقشته للأخلاق والقرآن رأى الطلبة في هذه المحاضرات معينًا قويًا على ضبط النفس الذي ناضل معظمهم في سبيل ممارسته . وكان الخميني يعلم نخبةً ضيقةً فلسفة العرفان ، في دروس خاصة ما بين ١٩٤٤ و ١٩٦١ خلال صعود بروجردي الذي لم يكن على وفاق مع الفلسفة بشكل عام .

وقد اختار الخميني في تعليمه وكتاباته العامة عمليًا نفس مجالات الاجتهاد والتشريع التي اختارها أنصاري : كتب (بالعربية طبعًا) مجموعة من الرسائل في الفقه ، وبخاصة المبدأ الإجرائي في « الاستصحاب » ، كما ألّف كتابين في العقود التجارية : كتاب في خمسة أجزاء عن عقود البيع وكتاب في جزئين عن « مكاسب الدخل الحرام » ورأى المعجبون به في هذه المؤلفات لفتة العقل المجرد عند مجتهد مهتم اهتمامًا غير عادي بالمسائل النظرية .

ولقد رأوا أيضًا ما لم يره المراقبون الإيرانيون بكل جهدهم ومخبريهم أو اعتبروا أنه غير ذي مغزى : تزايد الفعالية السياسية . ففي كتابه « المكاسب الحرام » (١٩٦١) بدأ أحد الفصول بالقول : «مساعدة المضطهد على اضطهاده هي حرام دونما نقاش». كما أن في الكتاب فصلاً طويلاً مخصصاً لمقاومة الاضطهاد . وتزداد الفعالية اتضاحًا في مناقشته لعقد البيع ، وقد كتبه في العراق بعد أن نُفي من إيران . فهو يناقش وضع الأيتام ، ثم يبدأ الفصل التالي بقوله : « بين الأوصياء على الإنفاق من ثروة امرىء لا يستطيع تدبر أمور ثروته نجد قاضي الوصايا ، الذي يمكن أن يكون موظفًا عدلاً ، وهو قاضٍ يجمع كل الشروط الضرورية لإصدار فتوى . لذلك لا حرج في العودة إلى موضوع وصاية العدل هذا » . ثم يعود الخميني إلى الموضوع بحسم . فيقول إن الإسلام لا يقتصر على وضع أحكام العبادة والأخلاق بل يسعى أيضًا إلى تنظيم أمور المجتمع ، خاصة أموره المالية والسياسية . فلا يجوز للمسلمين أن يقبلوا بأقل من حكومة إسلامية كاملة ، بمحاكمها الإسلامية وقائدها الذي ينص الإسلام على أن يكون » أفضل الجميع » وأن يكون « مجتهداً في الدين » . و « على هذا الأساس ترجع مسألة الوصاية على المجتهد العادل .... وبذلك يكون تعهد شئون الحكم وتكون دولة إسلامية نوعًا من المسئولية الجماعية للمجتهدين العدول » .

وقد ذيَّل الخميني مناقشته بأكملها بإشارة إلى مجتهدين لا يسميهم وإنما يختلفون مع فهم الخميني للأمور . وفي الواقع كان بين هؤلاء المجتهدين أنصاري وخراساني ، وكلاهما يحاجّ ضد « وصاية المجتهد » . صحيحٌ أنه من وقت لآخر كان عالمٌ شيعي يدعو بهدوء إلى » ولاية المجتهد » ، ولكن لم يعالج القضية بهذا الإسهاب أحد قبل الخميني ، ولم يشدد أحد مثله على أن » ولاية « المجتهد تعني في الواقع « حكمه » . فأضل العلماء (وهي عبارة أكثر تعميماً من المجتهد لكنها في هذا السياق تدل عليه) عليه مسئولية تشكيل حكومة ومراقبتها .

اتبع حائري وبروجردي رؤية مناقضة تماماً قال بها أستاذهما خراساني ، وطول حياتهما فإن الخميني ترك نظريته في النشاط السياسي محفوظة في نصوص كتبه العربية المتقدمة ولم يتحدَّ من هم أعلى شأناً منه . ولكن مع أزمة القيادة التي أعقبت وفاة بروجردي لاحت في الأفق إمكانات جديدة ، كما أن الخميني تصرف . ففي عام ١٩٦٢ أجرت الحكومة انتخاباً للمجالس المحلية ، وسُمح للمرأة أن تشترك في هذه الانتخابات (بينما لم يسمح لها أن تشارك في انتخابات الجمعية الوطنية) . وكان الأعضاء المنتخبون للمجالس المحلية يؤدون القسم « على الكتاب المقدس » ، وهي عبارة بدأ أنها تسمح للنصارى واليهود والزراد شتيين وحتى للهراطقة أمثال البهائيين أن يخدموا في المجالس جنباً إلى جنب مع المسلمين . وقد احتج عدد من الملالي . أما الخميني فقد أرسل برقية إلى الحكومة يقول فيها إن قانون المجالس يهدد « القرآن والإسلام » ولعله مستمد من الصهاينة الذين يهددون بالاستيلاء على الدولة الإيرانية واقتصادها ، تحت قناع البهائيين . فأذعنت الحكومة وعلقت القانون .

في كانون الثاني (يناير) ١٩٦٣ أصدر الشاه قانون الإصلاح الزراعي وحوله للاستفتاء عليه رافضاً طلب آية الله بهبهاني في استثناء الأوقاف منه بصيغة أرض إنتاجية تدر دخلاً . وقد تزعم الشاه شخصياً حملة الدعاية للقانون في قُمْ ، حيث لقب المعارضة الدينية « الرجعية السوداء » . وفي شباط منح الشاه النساء حق التصويت . وفي حين استمر الخميني أبرز الناطقين في نقد الحكومة ، فإنه لم يهاجم علناً ، لا هو ولا أي مجتهد ذي شأن ، قانون الإصلاح الزراعي (حتى وإن رفضه بعضهم في مجالسه الخاصة) لأنّ ذلك القانون حاز شعبيةً كاسحة .

بعدئذٍ قدَّم الشاه للخميني القضايا التي يريدها . ففي آذار (مارس) اجتاحت قوى الأمن الحكومي مدرسة الفيضية في قُمْ ، وقتل أحد الطلبة على الأقل . فألقى الخميني سلسلة خطب كانت ذروتها خطبته في عاشوراء ، حيث نسج بمهارة موضوعات الحزن على الحسين والطلبة المذبوحين والشتائم الموجهة إلى رجال الدين وعداء الحكومة للإسلام فيما هي أعداء الإسلام وعلى رأسهم إسرائيل .

في الصباح الباكر من يوم ٥ حزيران (يونيو) ألقي القبض على الخميني وأحضر إلى طهران ، فاندلعت المظاهرات في عدة مدن رئيسية ودامت يومين ، وفي طهران ذاتها اندفع المتظاهرون من أرباض المدينة إلى شمالها وكادوا يستولون على محطة الإذاعة . وبعد أن استعاد الجيش والشرطة السيطرة على زمام الأمور ، حطت مروحية الشاه على قرية قرب قُمْ ووزع جلالته صكوك ملكية الأراضي على الفلاحين المحليين . وبعد تسعة أشهر أطلق سراحُ الخميني ، وبدا أن زمام المبادرة باقٍ في يد الحكومة .

في عام ١٩٦٤ أعطت الحكومة للخميني فرصته الثانية . ففي تشرين الأول (أكتوبر) طلبت الحكومة الإيرانية من البرلمان - بناءً على طلب من الحكومة الأمريكية - أن يوافق على مشروع قانون يعطي المستشارين العسكريين الأميركيين ، ومعاونيهم وعائلاتهم حصانةً دبلوماسية . وحمل هذا المشروع رائحة نظام الامتيازات القديم حتى بالنسبة إلى برلمان مطيع نسبيًا . وقد تساءل أحد النواب بماذا يجيب من قال إنه حتى مصلّح الثلاجات أو صبي الميكانيكي يتمتع في إيران بالحصانة ذاتها التي يتمتع بها سفراء إيران في الخارج . وقد صُدّق المشروع بأربعة وسبعين صوتًا ضد واحد وستين ، فلم يحصل حتى على الأكثرية المطلقة في جمعية تتألف من مائتي عضو ، وبعد ذلك بفترة قصيرة صوتت الجمعية على قبول قرض أمريكي كبير يعتقد إلى حد كبير أنه كان مشروطًا بمنح الحصانة الدبلوماسية .

وما لبث الخميني عندئذ أن ألقى أكثر مواعظه تأثيرًا في حياته . فبعد أن استشهد بآية قرآنية مناسبة قال : « هل تعلم الأمة الإيرانية بما حدث في الأيام الأخيرة في الجمعية الوطنية ؟ وهل تعلم بالجريمة التي ارتكبت خلسةً وبدون علم من

الأمة ؟ وهل تعلم الجمعية ، أنّ الحكومة قد وقّعت على وثيقةً استعباد إيران ؟ لقد اعترفت بأن إيران مستعمرة ، وأعطت أمريكا وثيقة تشهد على أن أمة الإسلام بربرية ، وقد شطبت بخط أسود على جميع أمجادنا الإسلامية والوطنية .

بهذا التصويت المخزى إذا ، أهان مستشار أمريكى أو خادم مستشار أمريكى أعظم الاختصاصيين فى الفقه الشيعى ، فليس للشرطة حق فى اعتقال المعتدى ولا محاكم إيران لها حق فى التحقيق . أما إن دهس الشاه كلبًا أمريكيًا فسوف يُستدعى للاستجواب ولكن لو أن طباخًا أمريكيًا دهس الشاه فلا يحق لأحد أن يدّعى عليه ! .

... وأنا أزعم أن هذا التصويت المخزى الذى قام به المجلس مناقض للإسلام ولا شرعية له . فإن رغب الأجانب فى إساءة استعمال هذا التصويت الخبيث فإن واجب الأمة محدد تحديداً واضحًا ... إن سوء منقلب الحكومات الإسلامية قد جاء من تدخّل الأجانب فى مصائرها ... إن أمريكا هى التى تعتبر القرآن والإسلام مصدر أذى لها وترغب فى أن تزيحهما من طريقها ، وإن أمريكا هى التى تعتبر رجال الدين المسلمين عقبةً فى طريقها » .

وزعت الخطبة فى إيران بالكاسيت وبمنشورات مطبوعة فى السر . وعلى الرغم من أنه لم يحدث هياج شعبى حين نفى الخمينى إلى تركيا بعد بضعة أيام ، فإن دعوته توجهت إلى كثرة كاثرة من الإيرانيين سواء أكانوا علمانيين أم متدينين . وكما حدث فى أيام ميرزا شيرازى ، فقد التقت المشاعر الدينية والقومية . وغدا فى عامين واحداً من أشهر المجتهدين . عام ١٩٦٥ وصل إلى النجف فاستقبله أتباع متحمسون ممن اجتذبهم من أوساط الطلبة ، وقد جاء العديد منهم من إيران ليدرسوا عليه . وقد راج عنه القول بأنه لا يسعى إلى القيادة لأنه لم يؤلف أطروحةً بعيد وفاة بروجردى . ومع ذلك ففى أواخر الستينات صار « مرجعًا » اتبعه مئات الألوف ووصل فى الأهمية إلى جانب » الآيات الست » الذين باعتبارهم مراجع تقليد فى عام ١٩٦١ .

لقد أعيد تأسيس إيران القاجارية على مستوى التوازن الخلقى ، بطريقةٍ ما . فقد صار لدى الإيرانيين فى وطنهم قادة المجتهدين ، غير أن لديهم قيادة أخرى للمجتهدين

معادية للحكومة الإيرانية تعيش فى العراق بمأمن . كان الإيرانيون بمجرد التفاتهم بنظرات جانبية – دون التزام كامل – إلى المجتهد فى العراق ، يجعلون الحكومة الإيرانية تعرف أن خضوعهم لها ليس أمرًا مسلمًا به . فحين يعودون من حجهم إلى العتبات المقدسة كان بعضهم يخبر بعضًا بأنهم قد صلوا وراء « الآغا » . لقد تغيرت الأمور بشكل درامى بطريقة أخرى . ففى عام ١٩٦٩ قدم الخمينى عرضًا فارسيًا شعبيًا لفكرة « ولاية الفقيه » فى سلسلة من المحاضرات طبعت ووزعت سرًا خاصة فى أوساط الطلبة . صار الخمينى الآن يتحدث علنًا : لقد آن الأوان للإطاحة بالشاه وتنصيب الفقيه . أخيرًا ، بعد ما يقرب من قرنين فى النجف ، بلغت فكرة وحيد بهبهانى خاتمتها : كلما ازددت علمًا تمكنت بشكل صحيح من اكتشاف الحكم الشرعى للآخرين بيد أنّ الأكثر علمًا لم يعد مسئولا عن اكتشاف الحكم الشرعى للآخرين وحسب ، بل صار مسئولا أيضًا عن التحكم فى إنفاذه .

الفصل السابع

كانت هذه الرحلة مختلفةً عن كل رحلاته الماضية إلى مكة وأجزاء أخرى من الشرق الأوسط ، فقد عاد على إلى الوطن عام ١٩٦٨ بعد أن أمضى عامين فى النجف ، بلغ خلالها الخامسة والعشرين من عمره . فى آخر مرحلةٍ من رحلته ركب فى سيارة أخيه من طهران إلى قُم ،إذ استقبله أخوه فى المطار ، وبعد أن اجتازا قاعدة المنظرية العسكرية الضخمة ، وسياجاتها الفولاذية المحوطة بأسلاك شائكة ذات زوايا حادة عند مرتفعات التلال ومنخفضاتها ، بدأ يتسلقان آخر هضبة قبل قُم ، وعند قمة الجرف أبصرا الوادى تلوّنه رقع من أخضر ممزوج بالبنى عند نهايته حيث مدينتهما . لقد استرجع على فى بداية رحلته بعض الكبرياء التى أحرزها خلال تقدمه فى العمر والمعرفة ، فبدأ بالتدريج يصبح ثرثاراً و« أكثر غلياناً » – حسب التعبير الفارسى – كلما ابتعدا عن طهران . حين لاحت قُم عن بُعد تمثل على بأبياتٍ من الشعر لمولانا :

حتى لو أخذتك رحلتك إلى روما أو إلى الصين

فهل يمكن أن يغادر فؤادك حب الوطن أبداً ؟

فأردف أخوه ببيتٍ لحافظ :

كيف يلجأ امرؤٌ فى هذا المكان إلى امتداح جماليات مصر ؟

بينما يستمتع المحبوب هنا بعبق نسائم المدينة ؟ !

شعر على فجأة أنه يستطيع الإقرار فيما بينه وبين نفسه كم جعلته النجف يشعر بالغربة مع كل نجاحه فيها طالباً وأستاذاً ، ولم يكن مردّ ذلك ما بذله من جهدٍ للتعليم بالعربية وتأسيس مكانته عند جماعة جديدة من أنداده والمتقدمين عليه . بل لم يكن مردّ ذلك إلى النجف ذاتها – ببقاليها المشاكسين ومؤجرى البيوت فيها الذين ينفرون من الطلبة ، وبخاصة القادمون من إيران – أو إلى محيطها المنبسط حيث تتدفق بحار من

الرمال بطيئة الحركة إلى سهول الطين الذين شوته الشمس . فى الواقع ، وجد على أنه أحب بعض الأشياء من ذلك المحيط ، فقد كان يحب السباحة فى الفرات العريض الذى يجرى قرب النجف ، كما أنه كان يحب كثيراً أن يكون قرب ضريح سمّيه على فى النجف وقرب ضريح الحسين فى كربلاء القريبة منها ، وإنما كان مردّ شعوره بالغربة أنه اكتشف للتوّ كم كان يهيم بالهضاب الجافة حول قُم ، وبنهرها الصخرى نصف الجاف ، ومزاراتها المنتشرة حولها ، ثم الخضرة غير المتوقَّعة فى بساتينها . واكتشف قبل كل شيء كم كان مولعًا باللغة الفارسية ، وكما يقول المثل : العربية للعلم لكن الفارسية سُكَّر ؛ فبالفارسية كان يتمكن من التعامل مع الناس بأحسن ما يستطيع : فيقنعهم إن وعظهم ، ويهدّئ من حدّة الخصام بينهم إن تشاجروا ، بما فى ذلك تأليف قلوبهم بأبياتٍ يرتجلها بالفارسية فى ذلك الموقف .

كذلك كانت العودة إلى الوطن أمراً مختلفًا لأن عليًا تذوق الآن متعة أن يكون أستاذًا فى بيت العلم الذى كان خادمًا فيه . لقد علّم لفترةٍ وجيزةٍ فى قُم قبل أن يغادرها إلى النجف ، غير أنه الآن أستاذ نظامى فى مدرسته السابقة – الفيضية – كما أنه صار مشاركًا مهمًا فى الصفوف المتقدمة لتعليم الفقه . فالليالى الطويلة فى ساحة النخل فى النجف حيث كان يفكر ويقرأ لكى يبقى متفوقًا فى دروسه مع الخوئى والخمينى قد زودته بزادٍ فكرىٍّ ثرى سوف يضارب به فى البيئة الأكثر تقدمًا فى قُم .

أقام على روابط وثيقة مع « مرعشى » – وهو أحد « المراجع » الثلاثة الذين كانوا يعيشون فى قُم آنذاك . ولا ريب فى أن بعض « المقلَّدين » الخمسة الآخرين المقبولين عند الشيعة ، كان لديهم أتباع أكثر عدداً ، لكن حتى لوعرف علىٌّ أنه كان هناك بين « القدوات » من هو أعلم من مرعشى ، وأكثر جدارةً بالتقليد فى الفقه ؛ فإنه ما كان ليجد من هو أفضل منه وأحقّ بالتقليد والاتّباع من الناحية الخلقية والشخصية . كان مرعشى زاهداً لكنّ تقواه كانت خفيفة الظل ، فكان يخفّف من وقْع كل مشهدٍ مبالغٍ فى إظهار الاحترام له بمزحةٍ أو سخريةٍ عابرة . كان كريمًا إلى حد السرف ؛ فقد كان بعض « القدوات » يقتصدون فى الصدقات ليوزعوها على المخلصين ، أما مرعشى فكان ينفق فوراً ما يتلقاه من أموال ، وفى بعض الأحيان كان ينفق أكثر مما يقبض .

وكان مما يسر عليًا أن مرعشى كان ينفق معظم هذه الأموال على منح للطلبة ، أو يبنى مكتبات يشترى لها كتبًا نادرةً أو مخطوطات نفيسة .

ومثل بقية « القدوات » ، فتح مرعشى فى منزله مضيفةً يستقبل فيها الناس لمدة ساعتين قبل أن يذهب لتعليم طلابه صباحًا . يدعى مكتب القدوة « بلاطًا » وكل ما ينقصه شخص يسمى « أميراً » أو « ملكًا » ، لأن الطلبة الذين يستمعون إلى مرعشى ، شأنهم شأن كل من يؤمون « القدوات » ، يشكّلون بالفعل بلاطات مصغرة . ففى الغرف الخارجية يجلس الملالى من بطانة مرعشى ، مع بعضهم دفاتر حسابات ، يحيونك ثم يسألونك عما تريد ، بعد ذلك يقودونك إلى غرفة داخلية واسعة حيث يجلس الناس على الأرض مستندين إلى الحائط ، وفى مركز الشرف فى وسط الحائط وعند أبعد نقطة من الباب يقع مجلس آية الله مرعشى بلحيته البيضاء البديعة .

ويحلق حول مرعشى فى العادة نخبة من أصحابه المقربين وملالى فى منتصف العمر ممن كانوا طلابه منذ سنين وكسبوا احترامه . هؤلاء المستشارون الحميمون لآية الله العظمى يحدثونه همسًا فيوضحون له مهمات الزائرين الكثر وينصحونه بكيفية التعامل معهم . بعض الزوار يقومون بزيارات مجاملة ، لكن معظمهم جاءوا لينجزوا أعمالاً . فمثلاً ، هناك موظف حكومى فى حيرةٍ من أمره إزاء الوصية الشيعية التقليدية باجتناب العمل مع السلطان (ضد العمل لأية حكومة إلى حين رجعة الإمام الثانى عشر) . يتقدم الموظف ويقبِّل يد « قدوته » ثم يعطيه راتبه « النجس يأخذ القدوة المال بيد ثم ينقله إلى اليد الأخرى وبعد ذلك يعيده إلى صاحبه . بذلك يصير فى وسع الموظف أن يحافظ به وهو مرتاح الضمير لأنه صار « هديةً » أنعم عليه بها مالك شرعيٌ للمال !

ويأتى آخرون ليدفعوا « سهم الإمام » ، وهو الخمس الواجب للإمام لكن الشيعة الأتقياء يدفعونه ، فى غياب الإمام ، إلى « قدوتهم » . يدفع المتواضعون سهم الإمام إلى الملا القريب منهم ، وهذا بدوره يرسل معظم الواردات إلى « قدوته » فى قُم ، أما الأغنياء فيصرون غالبًا أن يأتى أحدهم بشخصه إلى قُم مرةً فى السنة ليدفع سهم الإمام إلى « قدوته » شخصيًا . يجرى تقديمه إلى مرعشى من مسافة ، فيتشاورون مع

أحد مساعديه الذى يحسب سهم الإمام على أساس الربح ناقصًا الاقتطاعات الدينية . يتسلم الواهب وصلاً بالمدفوعات وبعدها يتكلم مع مرعشى الذى لا يكتفى بالدعاء الروتينى « أسأل الله لك التوفيق » بل يزيد عليه ثناءً وتمنياتٍ طيبة .

ألم يكن على يُسَرُّ من زيادة بقدر ما يُسَرُّ من الوفود التى تأتى لتطلب ملا جديدًا لقرية أو جوار . ولأن عليًا معلم فلا يجوز له أن يحضر ، لكن مرعشى شجعه على الاهتمام بالأمور العامة فى « بلاطه » . تقليديًا ، ترسل المقاطعة وفدًا من سبعة أشخاص : المؤتمن الذى يحضر كل سنة سهم الإمام إلى القدوة ، وتربين ، وعجوزين محترمين جدًا ، وشابين متدينين وقويين . ومرعشى يعامل تلك البعثات معاملةً جديةً تمامًا ، فيقول : « هل ستساندون تلميذى حين يصل إليكم ؟ هل يكون بين أيديكم مثل هديةٍ ثمينةٍ عُهد بها إليك ؟ » كان مرعشى مستغرقًا فى كل ذرةٍ منه بجاذبية ما يقول فى هذه المناسبات ، مثلما يستغرق فى فكاهته حين يعابث الناس : يحتاج الأمر إلى شىءٍ من الإقناع ، وسأحاول أن أقْنع أحد تلاميذى لكى يترك دراساته ! تعالوا غدًا صباحًا » .

بعد ذلك يتشاور مستشارو مرعشى حول من سوف يرسلون . كانت متعة على الرئيسية فى هذه الوفود فرصة أن يرى أناسًا من أنحاء فى إيران لم يرها ، وأحيانًا من قرى لم يسمع بها أبدًا . كان مرعشى يعرف كل شخص تجاوز مستوى معينًا من الدراسة فى قُمْ ، ولو ناداه عشرون ملا لوجد عشرين طريقةً مختلفةً وذكيّةً فى تحية كل منهم . غير أن التعامل الذكى مع كل هذه المحليات فى إيران يحتاج إلى الحكمة الجماعية لدائرة مرعشى الداخلية . وقد انبهر على بالكمية الكبيرة من المعرفة التى تملكها دائرة مرعشى الضيقة عن الحياة الداخلية وعن الجماعات التى أرسلت تلك الطلبات . فهم يعرفون كيف عاملوا الملالى السابقين ، وحتى أنساب زعمائهم . وكان أحمد يستدعى ليقترح طلابًا لهذه المراكز لأنه يفحص الطلبة لحساب مكتب مرعشى بعد أن يكونوا قد أنهوا دراسة نصوص مختلفة مقررة عليهم . وكان مقررًا أن أفضل الطلاب لن يغادروا قُمْ . ولكن لم يكن من السهل مثلاً إيجاد طالب صلب التكوين ، ويفضَّل أن يكون كرديًا ، لكى يذهب إلى قرية كردية قرب كرمنشاه ، أو رجل فصيح

الأحاديث عن الطلبة تنحو إلى أن تكون بواسطة شفرة تعلمها على مؤخراً من الاستماع إلى أبيه يتكلم مع أصدقائه . فحين يتحدث على عن طالب وهو يميل برأسه جانبًا أحيانًا ليؤكد كم أن فكرته عنه جيدة ، يقول : « إنه ليس رديئًا ، فعلاً غير ردىء . فقد حقق مؤخراً بعض التقدم » ، فهذا يعنى أن الطالب – ولو أنه ليس معتوهًا بالمرة – فإن ذهابه ليس خسارة للمدرسة ، وسوف يسر الجميع إن غادر ولم يكسّر رأسه على الكتب الأكثر تقدمًا فى المنهاج .

حين ظهر الوفد فى اليوم التالى كان مرعشي جالسًا مع الطالب الذى ثبّت عينيه بتواضع على السجادة جاهزًا لكى يقدمه مرعشى إلى رجال البعثة . ثم يناول مساعد مرعشى للطالب إذنًا مكتوبًا بتوقيع القدوة يسمح بموجبه للطالب بجمع سهم الإمام فى مقره الجديد لمصلحة مرعشى على أن يحتفظ لنفسه بثلث المبلغ المحصَّل للإنفاق على الشئون المحلية . بعد ذلك ينهض مرعشى على قدميه – إشارة تكريم – ويتقدم نحو الطالب المرشح ويهمس فى أذنه { فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ } (سورة يوسف / ٦٤) ثم يهمس فى أذنه الأخرى : { إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ } (سورة القصص / ٨٥) ورغم أنَّ ما كان مرعشى يردده آيات قرآنية معروفة ، فإنَّ الطلبة كانوا يقفون فى كل مرة فى رهبةٍ وخشوعٍ وتأثر ، مستمعين إلى فقيههم وهو يدعو للملاّ الشاب : سوف تنجح إن شاء الله . وسيظل وجهك أبيض أمام الله وأمام أوليائه . ويعنى هذا طلبًا بأن يبقى بعيداً عن الزلات والشبهات .

ولم يطلب مرعشى مساعدة على فى امتحان الطلاب والتوصية بهم فقط بل كلفه أيضًا بتوزيع أموال على الملالى المحتاجين والمعوزين وأولادهم وأحفادهم كان على عند حسن ظن مرعشى الذى فكر أن عليًا – بوصفه سيداً من أسرة سريَّة – سيكون عنده إحساس بهشاشة مشاعر هؤلاء الناس وسوف يعرف كيف يعطيهم مالاً بطريقة خفية ولطيفة بحيث لا يشعر مستلم المال بعبء الهدية أو غضاضتها .

فى إحدى المرات الأولى التى وزع على فيها نقوداً من مرعشى ، ذهب ليساعد رجلاً يعرفه قليلاً ويحترمه كثيراً ، سيداً على مقدار وفير من العلم ، أصله

من خوزستان ، كان يكتب تعليقًا حول القرآن ، ولذلك عرف بلقب « المعلِّق » . وجد على أن المعلق كان يعيش بجوار أسرة برويز . وفيما توغل على فى الأسواق الداخلية تنبه إلى أنه نسى – أو أنه لم يستوعب أبدًا – مدى ضعة مظهر هذا الجوار ، بكلابه الضالة التى تلهث فى شبكات من المجارى المسدودة بالزبالة . كان بيت « المعلق » أفضل قليلاً من بيت والد برويز ، وإن كان بالغ الصغر ، لكن أسرة « المعلق » كانت تستقل بساحة الدار الأمامية ولا تشارك أحدًا فيها ، كما كان الداخل مزينًا بزخارف الجص التى انتشرت فى البيوت الإيرانية فى القرن السابق . استقبل « المعلق » وابنه عليًا فى غرفة ضيقة متطاولة بدا أنها تؤلف القسم المغلق الوحيد من جناح المنزل الداخلى . وقد أحضر الابن على الفور شايًا ، فيما جلس على – الذى سمع أن المعلق تضاءل بصره – مرتبكًا يشاهد الرجل العجوز يتلمس ملعقته ويضعها بصعوبة فى كأسه . وبعد عدة رشفات من الشاى بدأ « المعلق » – كما يقولون بالفارسية – « يكشف الطاولة المبسوطة على صدره » .

« سمعتهم يذكرونك بالخير – الشبان أمثالك هم أملنا – لماذا لايوجد إلا القليل من أمثالك ؟ سمعت الطلبة الشبان يقولون إن الأفكار الفلسفية أفيون وأن دراستها تجعل العقل مشلولاً . وسمعتهم يقولون إن الفعل يعلم الصدق بينما الدراسة تحيد بالناس عن طريق الصدق . وأنت تعرف المثل ، كم من السهل أن تصير ملا ، وكم من الصعب أن تصير إنسانًا كاملاً . ولكنى أفضِّل مقولة أستاذى (آية الله حائرى) إذا لم نتابع تدريسنا فماذا يحدث للشريعة ؟ وأى رجل أرسله الله ليجدد الإسلام تنقصه المعرفة ؟ يظن بعض شباننا من الطلبة أن الدين مثل بطيخة يستطيع أى كان أن يقسمها إلى أنصبة ثم يأكل كل واحد حصته . وأنا أقول لك : إذا تحققت رغباتهم سنحصل على بطيخ ولكن بلا دين ، وسوف يعجز أىٌّ كان عن إيجاد طريقة معقولة لتوزيع البطيخ » .

لم يأت على وقد هيأ نفسه لهذا ، لكنه لم يأت غير مهيأ . فقد قرأ أقسامًا من الجزء الأول « للمعلق » حول القرآن ، وبعد أن طمأنه بتعبير هادىء ولكنه جازم فى اتفاقه الكامل معه ، ناقش على مع المعلق الفقرات التى كان قد قرأها بطريقة شجعت مضيفه على أن يتحدث عن الأسباب التى جعلته يقارب تعليقه على النصوص المنزلة

بهذه الدرجة العالية من التجريد . بعد ما يقرب من عشرين دقيقة من الاستغراق فى المحادثة عاد « ثانيةً إلى القول بأن عليًا أحد الآمال لمستقبل التعليم فى قُم ، وشكره على زيارته ، وطلب من ابنه أن يقود عليًا إلى الخارج . وقف على وانحنى انحناءةً خفيفةً واضعًا يده على صدره ، وفيما كان يضع قدمه فى حذائه قرب الباب ، وضع ظرفًا مليئًا بالنقود التى أرسلها مرعشى فى كوة فوق حنفية الماء .

سار الابن معه عبر ساحة الدار الضيقة ولما بلغ البوابة قال : « إذا كان الدين يعامل فعلاً كأنه بطيخة أعطاها الله لنا ، فلست مضطرًا إلى أخذ البطيخ من الفلاحين وتوزيع حزوزه على أناس من أمثالنا . فباستطاعتنا أن نأخذ بطيخنا - كله أو محززًا - بحسب حاجتنا منه ، وهو أمر يبدو معقولاً إن كان سيشغلنا القلق على دور العقل فى مثل هذه الأمور . ومع ذلك فلست متأكدًا أنه يحسُنُ أن نطلب من الفلاحين مبادلة البطيخ بالفلسفة أو الأفكار الفلسفية » .

أجابه على : « تعرف المثل الذى يقول : البطيخ الحلو من نصيب الضبع فأنت لا تقدِّر فقط فلسفة أبيك بمقادير البطيخ ، بل يبدو أنك تريد أن يرث الضبع تراث أبيك الذى أفنى حياته فى كتابته ، ومعه كل البطيخ الذى تتوقع أن الضبع ستوزعه بشكل معقول » .

مضى على حانقًا من المشادة ، فهو يوقِّر « المعلق » توقيرًا صادقًا ، ولذا فكر أن ابنه يحتاج إلى ضرب مبرح بسبب السهولة التى يستخف فيها بمعرفة أبيه . لكنه أدرك أنه غضب لأن نظام إعادة توزيع النقود الذى انخرط فيه جعله يشعر بعدم ارتياح حقيقى . كما أنه كان مصممًا على البرهان بأنه - مهما كان العلماء العجائز متحفظين إزاء السياسة - فإن المعرفة ليست عدوة الفعل كما أن تراث التعليم العالى عند الشيعة يمكن أن يحافظ عليه رجال يشعرون ، كما قال الفردوسى أنه : « لا تبلغ مائتا كلمة مبلغ نصف الفعل » .

لقد دخل على منطقة الأفعال - ولا فخر - ولم تفارقه أبدًا النجابة التى ظهرت عند إنشاء مقالات حول موضوعات مقررة مثل « وصف البحر » مما جعل عليًا أول تلميذ فى مدارس الدولة . وقد بدأ منذ عاد من النجف فى كتابة مقالات مثيرة تحت

سلسلة من الأسماء المستعارة . وكانت أكثر مقالاته تأثيراً واحدة عن الإسلام وحركات التحرر . وقد نشرها في مجلة دينية كانت في العادة بعيدةً عن السياسة إلى حد أن الرقباء أجازوا مضمونها دون تمحيص .

للوهلة الأولى تبدو المقالة وكأنها لا تنطوي على شيء تعترض عليه الحكومة ، فهي تبدأ بالثناء على الكفاح المظفَّر الذي خاضه الشعب الجزائري والاحتفال بدور الإسلام في استنهاض الجماهير الجزائرية ضد الفرنسيين ، وقد ربطت أجزاء المقالة باقتباسات عربية من القرآن وأقوال الرسول والأئمة مع ترجمتها إلى الفارسية ، وختمت برفض المادية الجدلية كهدف نهائي ملائم لأية حركة تحرير . غير أن صلب المقال يعتمد على تقدير أفكار تشي غيفارا التي « تتوافق » مع الإسلام . لم يجد على مشقة في إظهار أن الإسلام منذ أيام النبي ميز بحدة بين « المجاهدين » الذين « يبذلون أموالهم وأنفسهم في سبيل الله » وبين المنافقين الذين يتظاهرون بالإسلام فيعجبك منظرهم وقولهم في الحياة الدنيا ومع ذلك فهم يتخذون من معتقداتهم قناعاً . ويشبِّه القرآن المنافقين ببيتٍ دعائمُهُ من خشب يوشك أن ينقضّ بسبب تجوفه وعفنه . لقد رفض تشي غيفارا المهد الراقي الذي نشأ فيه واختار الطب في خدمة الفقراء ، ورفض امتهان الطب ليختار السلاح ، ثم رفض جنسيته الأرجنتينية لكي يقاتل في سبيل أمريكا اللاتينية كلها ، كما رفض ثقافته المدينية لكي ينظم الريف . لقد رفض رفضاً باتاً خيار المنافقين في اتباع طريق المقاومة الأقل لكي يختار طريق المجاهدين – كما ينبغي أن يفعل جميع المسلمين – كذلك فهم غيفارا أن الطليعي الواعي يستطيع أن يقود قوى المجتمع المنتجة إلى مجتمع أكثر عدالة ، وبما أن الملالي هم ضمير الإسلام فينبغي أن يشكلوا مثل هذه الطليعة . وهو لا يؤمن بالتحالفات النفعية المطواع بل بالنضال المباشر إلى جانب المستضعفين . ألم يقل الله في كتابه العزيز : { وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ } (سورة النساء / ٧٥) وفوق كل شيء أليست رؤية تشي غيفارا إلى المستقبل رؤية دينيةً تماماً وإسلامية أيضاً ؟ وأي مجاهد مسلم لا يتفق معه حين يقول : » القضية المقدسة هي بعث الإنسانية من خلال النضال » أولا يتفق الإسلام مع رؤيته بأن الناس ينبغي أن يتطهروا بنضالهم ، ولذلك سوف يسرون بالعمل في سبيل حوافز معنوية (وليست مادية) ؟

يوم نشر المقال كان علـى فـى حـالة من القلق تضع المرء - كما يقول الفرس - « بين السماء والأرض » . لم يحدث شىء . وفى الواقع لم يحدث شىء خلال الأسابيع الثلاثة التالية أو فى الأسبوع الذى تلا شغب الطلاب فى المدرسة . بعد ذلك جاءوا كان عليٌ على وشك أن يتناول إفطاره . توقف عن القراءة ، وحمل كأس الشاى ، ناظراً إلى الخبز وجبن الماعز ومربّى السفرجل عندما سمع كاظماً ينظّف حلقه ويدخل .

« مولاى ، على الباب شخص يسأل عنك ، سيد شيرازى » .

« ومن هو السيد شيرازى ؟ » .

« لا أدرى سيدى ، إنه من إدارة المدينة » .

وما أن رأى على القادم وافقًا فى باحة الدار حتى غاص قلبه بين جنبيه . كان السيد شيرازى مربوع القامة ، بنى البشرة ، يرتدى بزة زرقاء غامقة شديدة النظافة ونظارتين داكنتين أغلى من طاقة موظف فى البلدية .

سأله الرجل : هل عرفتنى ؟

كلا ، هل أستطيع مساعدتك ؟

تعال معى لبضع دقائق فإنّ السافاك تريد التحدث إليك !

كان على يعرف أن الشرطة السرية تحتفظ بزوارها أكثر من « بضع دقائق » فسأل إن كان يستطيع إحضار بعض الحاجيات .

« آسف لاستعجالك » قال الرجل - ولم يخنه أدبه المصطنع ولا نصف ابتسامته - « إلا أن المحاورة لن تستغرق حتى ساعة . فلا داعى لأن تحضر معك شيئًا » .

حمل على معه كتابه الضخم إلى الباب . وضعه فى جيبه ولحق السيد شيرازى إلى سيارة كانت تنتظر فى نهاية الزقاق . ثم اتجهت السيارة إلى بداية طريق آخر فظهر رجل بنظارات شمسية ، من الواضح أنه كان يحرس حائط الحديقة الخلفية لبيت على فصعد إلى المقعد الأمامى .

ساقوا به السيارة إلى فيلا من ثلاثة طوابق فى القسم الحديث من المدينة . واصطحب شيرازى قاد عليًا إلى غرفة فى الطابق الثانى حيث أخذ له صورةً فوتوغرافيةً شابٌ بالغ التهذيب وكتب اسمه فى السجل ، ثم أومأ له أن يذهب إلى الغرفة المجاورة .دخلا الآن غرفةً واسعةً ومعتمةً جدًا ، وفيها كرسى جلد قرب المصباح الوحيد . طلب « شيرازى » من على أن يجلس ثم غادره . ما أن ألِفت عينا على النظر فى الظلمة حتى لاحظ وجود ثلاثة رجال فى الغرفة ، أحدهم يقف خلفه واثنان يجلسان وراء الطاولة ، فى مقابله . كانت الغرفة فارغة إلا من الكراسى الثلاثة والطاولة وبساط من القش ملفوف ومسنود على الحائط .

سأله أحد الرجلين وراء الطاولة : من هم أصدقاؤك سيد هاشمى ؟ فأجاب على أن أصدقاءه معروفون . وبدأ يعدد زملاءه من الأساتذة ثم الطلاب ثم الأقارب . فقاطعه المستنطق : ولكن من هم أصدقاؤك فى العراق ؟ صمت على ثم أجاب إن أصدقاءه فى العراق أناس كالذين ذكرهم ، فهم طلاب وأساتذة فى النجف . ولا بد أن هذا يشمل السيد الخمينى ؟ فقال على إنه درس على الخمينى . » ونحن نعرف أنك جمعت تبرعات لأجل الخمينى » . فأنكر على ذلك صراحة . » استمتعنا بمقالتك عن تشى غيفارا والإسلام . لماذا لم توقعها باسمك الشخصى ؟ » فقال على إنه لم يسمع بتلك المقالة ، فابتسم المستنطق فجأةً وفتح جارور الطاولة قائلاً : « آسف ، سيد هاشمى ، لدينا هنا نسخة من المقالة بخطك » ولأول مرة شعر على بخوف حقيقى ، عرته صدمة شدت صدره إلى أعلى وطلب وهو يتلعثم أن يرى المقالة لكى يستطيع البرهان أن ذلك ليس من كتابته . أغلق الرجل الدرج دون أن يخرج منه شيئًا . » على الأقل كانت لديك الشجاعة لتوقّع ترجمتك لآخر تصريحات آية اللّه الحكيم » . كان الحكيم « مرجعًا » فى النجف ، وقد ترجم له على بالفعل بيانه العنيف ضد اسرائيل ، وذّيل الترجمة بتوقيعه . وقد فوجىء على بنفسه فقد كان خائفًا إلى درجة أنه قال إن هناك العديد من الهاشميين – ولعل البيان موقع من هاشمى آخر – وبينما كان المستنطق ينظر فى إضبارةٍ على الطاولة رفع رأسه إليه وقال بحدة : حقًا ، سيد هاشمى ، نحن لسنا أغبياء ، ثم أومأ إلى الرجل الواقف خلف على .

اقتيد على إلى خارج الفيلا وركب فى سيارة جيب بين رجلين فى المقعد الخلفى . فسارت به الجيب ثلاث ساعات إلى طهران . حين ألقى على نظرةً سريعةً إلى الدرجات الكبيرة فى السلم الضخم الواقف مقابل مركز البريد الذى بناه رضا شاه فى أسفل مدينة طهران ، علم إلى أى سجن يذهبون به . فالمجمع السكنى وراء مكتب البريد يُسمى سجن « اللجنة » حيث تديره لجنة من الشرطة والساڤاك .

وصل على إلى زنزانة من مترين فى أربعة . كانت الزنزانة شديدة العلو ، كما أن طبقة من الدهان الأبيض تجعلها تبدو أعلى مما هى . على أحد الحيطان ثمة نافذة بقضبان حديد عالية جداً ولا تلقى من الضوء إلا ما يسمح بالقراءة فى منتصف النهار ، أما فى الليل فإنّ الضوء الضعيف الذى يأتى من « بللورة » كهربائية معلقة بالسقف البعيد ، يضيع فى رحلته الانحدارية تاركًا الأرض بركةً من الظلام . ومع مرور الوقت ، صارت القراءة الجواب الوحيد على الخوف غير المتوقع الذى قفز فى قلبه . تذكر أن أستاذه فى « العرفان » علمه ألا يخشى الموت أبداً ، فقد قال مولانا :

متُّ مثل الحيوان وصرتُ الآن إنسانًا .

ففيم أخاف ؟ وهل أفقدنى الموت شيئًا ؟

غير أن عليًا لم يكن يخاف الموت . كان يخاف أن ينسى ما عرف ، ينسى بعمق من هو . ربما سيغدو شبه فارغ ككل ما يحيط به ، فلا يقدر سوى أن يقول « أنا على هاشمى » ثم لا يقدر على تذكر أى شىء آخر عن نفسه .

وكان لديه أيضًا خوف ملموس لقد خاف أن ينسوه فى السجن ، ثم تساءل عما سيحل بالصفوف التى يعلمها ، وبمكانته العالية عند مرعشى ، وبدورة الدروس المتقدمة التى كان يأخذها مع أحد « المراجع » فى قُم ، حيث أثبت ذاته لاعتباره محطّ أمل ورجاء فى الجيل التالى ؟ هل سيخرج بعد سنوات ليجد طلابه قد غدوا آيات الله ويجد نفسه مثل كتاب ممزق وممحو بفعل عوامل الزمن ؟ دون أن يبقى مقروءاً منه غير قطعٍ وشذرات ؟

ولم يكن – إلا حين يقرأ – ليشعر بأمل حقيقى فى أنه سوف يبقى كلاً متكاملاً ونسخة صحيحة من على هاشمى السابق . كان الكتابان اللذان حملهما عندما ألقى

القبض عليه هما كل مكتبته : قرآن بحجم الجيب وكتاب ضخم هو الترجمة الفارسية لكتاب جواهر لا ل نهرو « نظرات فى تاريخ العالم » . فى القرآن كان يقرأ سورة يوسف غالبًا ، وقد بدأ يفهم لماذا دعاها القرآن « أحسن القصص » . أحب على تقدم القصة الثابت ، من حلم يوسف إلى خيانة إخواته له ، وبيعه لقافلة مصرية ، ومقاومته لإغراء امرأة العزيز ، وسجنه ، وتفسيره لحلم فرعون ، وحيازته ثقة فرعون ، وتصالحه مع إخوته ، وعودته إلى أبيه يعقوب . شعر على بأن لقصة يوسف علاقةً خاصةً بحياته منذ اللحظة التى فتح فيها أستاذه فى « العرفان » القرآن – قبل أن يقبله تلميذاً عنده – على كلمات يوسف لصاحبيه فى السجن {يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ} (سورة يوسف / ٣٩) ، وكم كانت حدة شعوره بمغزى الأشياء الأخرى التى قالها يوسف خاصةً فى نهاية القصة حين أخبر أباه {وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ إِذۡ أَخۡرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجۡنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ} (سورة يوسف / ١٠٠) .

ولئن كانت قصة يوسف غذت لديه الأمل فى أن يرى حكمة اللّه ولطفه فى الحوادث التى يوضحها إطلاقه من الأسر ، فإن نظرة نهرو الرحبة والمكبَّرة لتاريخ العالم غذت أمله فى أن يكون لسجنه معنى – مهما كان ضئيلاً – فى تاريخ الجنس البشرى . وعندما قرأ فى المقدمة أن نهرو قال إن الدين « قلَّ أن يُعنى بالعقل » كتب على الهامش بقلمه « لا يصدق هذا على المذهب الشيعى » . وبالتدريج صار يدرك أن التقدم الوحيد الذى يراه نهرو هو تقدم الإنسان فى فهم الطبيعة واستخدامها . كان تصور نهرو للتاريخ خلقيًا بدرجةً عالية – وبخاصةً فى هجومه على « المستغلين » – غير أن الجوائز الخلقية كانت جوائز مادية محضة من هذا العالم ، فليس لديه اهتمام بالمعنويات التى تلازم أى عالم آخر . وقد تكثفت مناقشات على الهامشية مع نهرو ؛ إذ يبدو مستحيلاً فى عالم ظالم الادعاء بأن أى نظام خلقى يمكن أن يغلق ويتوازن بدون امتداد إلى عالم آخر . غير أن عليًا يريد أن يجادل أيضًا بأن الدين يتقدم كذلك وأنه فى أفضل حالاته يستطيع أن يكون صوت المستغَلّين .

كل مساحة فى الهامش كانت محشوة بتعليقات غير جدالية أثارها المشهد الواسع فى كتاب نهرو . فقد سُرّ على بشكل عام من المعالجة التفضيلية التى نظر بها نهرو إلى الإسلام وايران (أو « فارس » كما يسميها نهرو بذوقه العتيق) . وحين قال : لننتقل الآن إلى فارس ، البلد الذى يقال إن روحه جاءت إلى الهند وأوجدت صرحًا رائعًا فى تارج محل ، تطلع على بسرور إلى وصف لا يستطيع تقديمه إلا هندى يكتب عن التأثير الثقافى الواسع للغة الفارسية والفن الإيرانى فى ثقافات الهند وآسيا الوسطى .

ومع ذلك فإن آفاق الكتاب أثارت تساؤلات شغلت عليًا بطرق أخرى . فقد عرض نهرو تغيرات تاريخية هائلة فى الهند والصين حدثت فى وقت لم يكن هذان البلدان قد مستهما اليهودية ولا النصرانية أو الإسلام . فلا يكفى تقييم هذه التغييرات بحدود المستغِلين والمستغَلين ، كما يفعل نهرو غالبًا ، أو مناقشة مغزاها الخلقى بحدود الدين الطبيعى الذى يعتقد على – بوصفه شيعيًا – أن كل الجنس البشرى يعتقد به . غير أن الإحساس بارتباط الجنس البشرى بمصير مشترك (حتى فى المراحل التاريخية البعيدة حين لم يكن الناس المتباعدون يسمع أحدهم بالآخر) ثم انقلابه الآن إلى حركة لتحرير الإنسان حيثما كان ، قد ألهم عليًا إلى درجة شعر معها بأنه أمر ينبغى إنجازه . وعندما أطفأ الحرس فى الثامنة والنصف الأضواء المعلقة فوق الرءوس والتى كانت تسمح بالرؤية على مقدار الأبعاد الضئيلة للزنزانة ، بدا أن خيال على قد عبر القرون والقارات بسهولة حولت أوقات لياليه إلى انبثاقات من الحرية قلَّ أن تتاح للجن ، بله الإنس .

ومهما يكن من أمر ، لمّا حلّ الأسبوع الثالث بليت حتى بهجة نهرو . كما أن عليًا قد ملأ كل فراغ أبيض من كتاب نهرو بخط دقيق لا يُقرأ إلاّ بصعوبة ، وبذلك صار الكتاب سجينًا أيضًا ضمن التعليقات الدقيقة المحكمة التى أضيفت إليه . ثم عاد إلى قراءة قصة يوسف ، وبدأت أحلام اليقظة تتوارد ، أحيانًا عن شجرة التوت فى حديقة البيت ، وأحيانًا حول الطعام (وخاصة الفطور الذى لم ينهه) وإزدادت حول سباحته فى الفرات قرب النجف ، كان يسبح فى دوائر ، يتحرك ببطء نحو النبع ، أحيانًا يترك

قدميه تنزلان لتلمسا التيار التحتى البارد السريع فى النهر ، وهو يجرى على عمق متر من السطح .

فى بعض الليالى تنتهى أحلام على الواقعية بأصوات صرخات تتناهى إليه من مكان ما فى مركز السجن ، صرخات تبدو كأنها خارجة من حفرة معدنية عميقة . وقد سمع على أن السافاك تعذب الناس فى « سجن اللجنة » ، كما سمع أيضًا أنهم أحيانًا يضعون شريطًا سجلت عليه صرخات لكسر عزيمة سجنائهم . لم يتمكن على من الجزم إن كانت الصرخات حقيقية أم مسجلة ، مزيفة أم صحيحة . كل ما يعرفه أنه كان حين يسمع الصرخات يسحب ساقيه ويثنيهما حتى يجعل ركبتيه تحت ذقنه ، ثم يلف ذراعيه بقوة حول ساقيه ، ويرمق الفتحة الصغيرة فى زنزانته ليرى الدهليز ، رقعة مربعة من الظلمة أقل كثافةً من ظلمة الغرفة .

بعد قليل لا يلوح شىء – ولا حتى أحلام اليقظة الهنية البطيئة السارة فى الفرات أو الصدمة العنيفة من سماع الصرخات فى الليل – يمكنه أن يعطى عنوانًا أو تعريفًا للعالم الذى يعيش فيه على . ورغم الطلاء الأبيض على الجدران ، واغتساله فى الحمام مرة فى الأسبوع ، كان يعيش فى عالم رملى غير نظيف ، فهو يستعمل التراب (كما تسمح الشريعة) بدلاً من المـاء للتيمم قبل الصلاة ، فيمتزج الرمل بجسده ، تمامًا كما يبدو أحيانًا أن جسده يمتزج بقذر محيطه . وفقد الطعام كل مذاقه تقريبًا لأن كل الوجبات تقدم صحنًا واحداً هو اليخنة . غير أن أكثر ما حيّر عليًا فى الأسبوع الثالث أنه كانت تمر عليه لحظات يفقد فيها كل إحساس بلسانه . وفى تلك اللحظات كان يضطر إلى أن يمضغ ببــطء وعــناية ، لأنــه لم يكن واثقًا تمامًا أين ينتهى الطعام وأين يبدأ لسانه .

فى نهاية الأسبوع الثالث جاء بعض الفرج بوصول عدد من السجناء الجدد . وكانوا جد أليفين حتى لو كانوا متفرقين بحيث استطاعوا إجراء أحاديث بلفظ كلمة واحدة فى كل همسة عبر أبواب زنزاناتهم أو نوافذها . فى ليلتهم الأولى ضجر أحدهم من مسارقة الهمس وبدأ بنصف غناء ، ونصف إنشاد لفقرة من الملحمة القومية الايرانية (الشاهنامه) عن الثورة المظفرة التى قام بها الحداد كاوه ضد الضحاك ، الطاغية الذى حكم إيران القديمة :

حين خـــرج « كـــاوه » من بـلاط الملـك
تجـمع حـوله جـمـهـور الســوق
فـبكى بصـوت عـال وطلب مسـاعـدتهم
اسـتـدعى العـالم بأسـره لمسـاندة العـدالة .
ثمـة مئـزر جلدى طويل كـالذى يرتديه الحـداد
ليـحمى نفـسه قـرب الكيـر من ضـربات المطرقـة
ثبتـه « كاوة » أوثق تـثبيت رايةً على رأس رمـحـه
وبعـد ذلك أثار العجـاج فى كل البـازار وهو يطارد
مـسـتـعـرضـاً رمـحـه بيـده وهو يصـيح :
« يا سـادة النـاس ، أيهـا المؤمنون باللّـه الصـادقـون
أسـرعـوا ! فهـذا الحـاكم هو الشـيطان ، الدجـال »

كانت الكلمة التى تعبر عن الشيطان هى « أهريمان » إله الشر فى الديانة الزرادشتية - ديانة إيران قبل الفتح الإسلامى - وهى التى تشكل موضوع الملحمة . كل من سمع الأبيات عرف ، فراية « كاوه » الوضيعة التى هى مئزر الحداد فوق الرمح صارت علم إيران ، وقد حملها فى المعارك ملوك إيران العادلون بعد الإطاحة بالضحاك وقتله . كان المنشد يدعو إلى الثورة وقتل الملك .

شرع صوت آخر ينشد فقرة يتبر فيها رستم ، بطل الملحمة القومية ، « الجسيم جسامةَ الفيل » ، نصير التراث الإيرانى وبطله الأسطورى بامتياز ، كان غاضبًا من الشاه كاوس لأنه عنّفه دون ذنب ارتكبه :

كـــان البطـل رســتم مـــذهـولاً من الشـــاه .
« لاتدعْ مـثل هذه النيـران تشبُّ فى سـويداء فـؤادك
فكل فـعل لك يضـاهى فى الفـسـاد بقيـة أفـعـالك

لقد تبين بجلاء أنك لست أهلاً للسيادة بحق »
واندفع خارجًا بحنق ثم امتطى صهوة جواده
« أنا قاتل الأسود وواهب التيجان
وإذا نقمت ، فمن هو هذا الشاه كاوس ؟
لماذا يتناولنى بالسوء ؟ ومن هو تابعه طوس ؟
الأرض تحتى من خدمى ، وجوادى ، وعرشى ؛
الصولجان ختمى ، والخوذة تاجى .
أضىء دجى الليل بلمعة من حد سيفى ؛
وأنثر رءوس الرجال فى ميدان المعركة .
صديقاى : رأس الرمح وحد السيف .
هذان السلاحان وهذا القلب أملكهما بإحساس الملك المتوَّج
لماذا يضايقنى ؟ ولست عبداً له
أنا عبد الخالق الواحد وحده » .

طفق أحد السجناء يقرع طبل الحرب على إيقاع أبيات الفردوسى فوق إطار سريره ، بنفس الطريقة التى تقرع بها الطبول عند إنشاد شعر الفردوسى فى « دُور القوة » حيث يتمرن المصارعون . فجأة سمعوا حارسًا يصعد على الدرج نحو دهليزهم ، فصمتوا لبرهة ، بعدئذ ، وفى مقابل وقع الخطا المتقدمة أنشد صوت ثابت أرقّ أبيات مولانا :

إنى مثل يعقوب أردد آهات النواح
متشوقًا إلى وجه يوسف الجميل فى أرض كنعان
بالله إن المدينة من دونك سجن لى

أرغب معه فى الهيام فوق الجبال والصحارى
حاملاً قدح الخمر بيد وفى الأخرى خصلة شعر الحبيب
ومثل هذه الرقصة فى ساحة السوق أمنيتى .
لقد عاف قلبى رفاق السفر ضعاف الروح هؤلاء
أتمنى أسد اللّه ورستم بن زال

كان هذا صوت برويز . بدأ الحارس يضرب بعصاه على شباك حديدى صائحًا : « حافظوا على الهدوء ، على الهدوء هناك» . غير أن عليًا لم يكترث لما كان يقول الرجل . كل ما عرفه أنه مهما يحدث فعليه أن ينشد البيتين المتممين لهذه القصيدة :

خبز القدَر وماؤه مثل سيل غدّار
أنا الحوت الأكبر وبحر عُمان مبتغاى .
لقد سئمت نفسى فرعون وطغيانه
وإن نور وجه موسى المؤيد مبتغاى .

ضرب الحارس بعصاه باب زنزانة على وزمجر « أى نوع من الحمقى أنت ؟ قلت لكم : حافظوا على الهدوء . ثم ضرب الباب عدة مراتٍ للتأكيد .

ظل على صامتًا وفى داخله همهمة ورجفان من حياة ليست عديمة الشبه بهمهمة ورجفان شعر بهما فى ذلك اليوم قبل عشر سنوات حين تألّق بالنور فى جنح الليل كل شىء موجود . قصد مولانا بفرعون الوهم ، وبموسى الحقيقة . أما على فقد ضجر فجأة من خوفه من طغيان الوهم ونحّاه جانبًا . وبسبب حبه للحقيقة عاش مع الأمل ، مادامت المشاعر الوحيدة التى يمكن أن تؤثر فيه تأثيرًا عميقًا هى شوقه إلى الحقيقة .

فى اليومين التاليين رتب أن يتبادل مع برويز بضع رسائل مهموسة مع أن ثلاث زنزانات تفصل بينهما . وكل رسالة كلمة أو اثنتان ، بعضها عن خبرات مشتركة . ولكن فى اليوم الثانى على وصول برويز ، وقبيل وجبة العشاء دخل رجل ببزةٍ مدنية

وأمر الحرس المرافقين له بفتح الباب ، وقال : سيد هاشمى ، أطلقنا سراحك . سيأخذك الحرس إلى البوابة . سار على آسفًا إلى الدهليز باتجاه بعيد عن برويز . وحين صار في الشارع دهش من عدم واقعية الباصات والتاكسيات وكل ما يراه حوله . لقد كان ذلك بعض الرؤيا الكامنة عن عدم جوهرية الوهم « الفرعونى » بالمقارنة مع الحقيقة « الموسوية » ، أما البعض الآخر فيعود إلى الصعوبة التى واجهها على فى عكس القناعة التى تكونت لديه خلال ثلاثة أسابيع ونصف من أنه لن يرى تلك الأشياء مرةً ثانيةً إلا بعد سنوات عديدة .

كانت الشمس تجنح للأفول فى سماء بعد الظهر ، وقد شعر على أنّ قذارة النهر قد أحالت مظهره ، فانتحى ناحية الجانب المعتم من الشوارع التى سار فيها كيلومترين حتى وصل إلى مكتبة صديق له . كان هذا الصديق كتبيًا من قُم ، وقد وجده عليٌّ خلف طاولة وراء باب الدكان . وكما هو متوقع من شخص مثله ، كان مستغرقًا في قراءة كتاب أمسكه بيده اليسرى بينما كان يطعم نفسه باليمنى بذور بطيخ محمصة وقد لفها فى ورقة وضعها فى الزاوية القصوى من الطاولة . حين رأى عليًا يدخل نهض قائلاً : يا إلهى ، ظننت أنك لن تخرج قبل شهور ! كان ممثل قُم فى البرلمان يركض من مكان إلى مكان فى طهران مطالبًا بإطلاق سراحك . فكرت أنه من خلال اتصالاته بالبلاط سوف يخرجك - ولكن ليس بهذه السرعة ! كما يقول سعدى » من يعش بسمعة طيبة يتمتع بحظ طيب . دعنى أصب لك كأس شاى » .

لم يكن على يرتد شايًا ، كان يريد أن يتلفن للبيت ، لكنه قبل كل شىء كان يريد أن يستحم . طلب الكتبى من مساعده أن يغلق الدكان . كان على يشعر بالقذارة الخانقة مع حلول الظلام ، فصعد بحذر فى سيارة صديقه وبعد دقائق قليلة نزل بحذر من السيارة فى مقابل بيت وعد على فيه بهاتف وحمام وغسل ملابسه .

بعد يومين من عودته إلى قُم طلب منه أبوه أن يلقى خطبة الجمعة فى مسجد كان لأسرته حق وراثى للخطبة فيه . فمنذ أن أنهى على أول كتاب ألفه فى الفقه حين كان فى الخامسة عشرة من العمر وأعطاه أبوه العمامة ، كان شديد الوعى بأن الناس يرون فيه تحقيقًا لمصير أوجبه عليه نسبه وعلمه . ما إن اقترب من المسجد حتى رأى الناس

يتوقفون ويتحلقون حوله جماعات صغيرة ويهمسون بالتهاني . وحين أقبل عليه شخص مباشرة وقال له : لا يجوز أن يوضع سيّد علامة مثلك في السجن أجابه بالعكس : هذا تراثي لأني سيّد . كان علي متحيراً من كثرة شعوره بالفخر . كما كان مرتبكاً لأن أصحاب الأماني الطيبة لا يعرفون أنه في بعض فترات السجن كاد يغرق في اليأس ، ثم حمد الله (وشكر برويز) أنه وجد نفسه قبل أن يخرج من السجن .

كان المسجد مزدحماً بجمهور كثيف حتى لو أردت أن تدخل إبرة لما استطعت - كما يقول المثل الفارسي - وكان علي يعرف أنه يستطيع أن يحقق مزيداً من الشعبية لنفسه وربما شهرة على الصعيد القومي إذا اتجه الآن مرةً أخرى للخطابة في أحد المواضيع الممنوعة - مثل تخلي الحكومة عن إخوانها المسلمين باعترافها الواقعي بإسرائيل أو جبن الحكومة في منحها امتياز الحصانة الدبلوماسية للتقنيين والمستشارين العسكريين الأمريكيين ، أو موافقة الحكومة على مدارس مختلطة من بنين وبنات - غير أن علياً لم يكن يعنيه أن يكون مثيراً للشغب . فهو يريد أن يلقي خطبة صعبة فكرياً يرى فيها أصحاب الفكر الثاقب أنه كان يتحدث عن تجربته الداخلية التي سيطر فيها بالتدريج على وضعه كسجين .

اختار قصة نوح القرآنية . فتلا من القرآن قصة نوح قبل الطوفان : كيف أرسل لينذر قومه ، ويطلب إليهم أن يعبدوا الله قبل أن يأتيهم بعذاب أليم . لكن قوم نوح حين دعاهم أعرضوا ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا ۝٦ وَإِنِّى كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓا۟ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا ۝٧ ثُمَّ إِنِّى دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ۝٨ ثُمَّ إِنِّىٓ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ۝٩ فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّـٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَـٰرًا﴾ (نوح : ٦-١٢) ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩ لِّتَسْلُكُوا۟ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ۝٢٠ قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِى وَٱتَّبَعُوا۟ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارًا﴾ (نوح : ١٩-٢١) وحين جاء الطوفان دعا نوح ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًۢا﴾ (نوح : ٢٨)

قال على إن قصة الطوفان - مثل نعم اللَّه التى يعددها فى القرآن - مثل كل سورة فيه هى « آية » ونذير ، كلما أمعنا فيها النظر تمكنا من فهم المعانى التى يريد اللَّه أن نستنتجها منها . أول معانى القصة يمكن التقاطه بسرعة : وهو أن المؤمنين ينبغى أن يدعوا العصاة لطاعة اللَّه ، لكن عندما تصل الأمور إلى نقطة معينة يكون عليهم أن يفصلوا أنفسهم عن الظَّلَمة ، وأن يسألوا اللَّه أن يبيدهم ويطهر العالم منهم بالطوفان . على أن فى قصة نوح مرامى أخرى لا تفهم على الفور . إذ يقول نوح وهو يعدد نعم اللَّه سرًا وجهارا { وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا } (نوح :١٤) كما يقول { وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا } (نوح :١٧) ويمكن فهم ذلك بعض الفهم بقول مولانا :

متُّ معدنًا وصرت نباتا

ثم متُّ نباتًا وبعثت حيوانا

ومتُّ حيوانًا فخُلقتُ إنسانا

فينبغى ألا ننسى الطبيعة الأرضية للإنسان . وقد خلقنا من الأرض بفضل من اللَّه « ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا » غير أن الخطاة الذين أنذرهم نوح لم يشكروا نعم اللَّه من أمطار وأنهار حتى رأوا تلك البركات تتحول إلى لعنات . لقد استكبروا ونسوا أن المغزى الروحى للأشياء هو الذى يجعلها طاهرة أو نجسة ، فإن عصوا اللَّه جعل الأرض التى خلقهم منها نقمةً عليهم . فيغدون بذلك « لم يزده ماله وولده إلا خسارا » وعندها يذهب الطوفان بأجسادهم وعائلاتهم وأملاكهم .

وقال على إنه يجب أن يذكر طريقة أخرى كانت بها قصة نوح نذيرًا وآية (ولو أن لأصحاب الفطن ألف طريقة) فقصة نوح هى قصة الرجل المؤمن الذى ظل مؤمنًا رغم المحن القاسية . فقد دعا نوح قومه مرارًا وتكرارا ، لكنهم { جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ } (نوح :٧) واستخفوا به { وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ } (نوح :٢٣) وجاء فى سورة أخرى من القرآن { كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ } (سورة القمر / ٩ ، ١٠) . ولم يكن نوح خوارًا حين امتحن ، بل كما قال حافظ :

كن صـديقًـا لأوليـاء اللّه ، فـفى سـفـينة نوح
أرض لاتشـــتــرى الـطوفـــان بقطرة مـــاء

هذا بيت مشـهور بصعوبته ، ولم يتفق الشراح حوله . أحد معانيه أن سفينة نوح حملت قبضة من الأرض كانت هى نوحًا والذين آمنوا معه وهم الذين « أنبتهم اللّه من الأرض نبـاتا » ، بعـد « خلقـهم اللّه أطوارا » . وفى الحين الذى رفض فـيـه قـوم نوح دعـوته وقال : « إنـى مـغلوب » وصل إلى مـرحلة الاعـتمـاد الكامل على اللّه . وكم كـان اتكال نوح وأتبـاعـه على اللّه ، هؤلاء الذين هم قبـضـة من الأرض ، صـاروا كل مـا فى البشرية من مؤمنين – حتى إنهم لم يشربوا ولم يلمسوا قطرة ماء ، ولو للوضوء . لأن الطوفان الذى طغى على الأرض خارج السفينة ، كان من ماء نجس لم ينبثق من أصله الإلهى فى الأمطار والأنهار التى يجريها اللّه . كان هذا المـاء النجس خطيئة ، غُلمةً ، قذراً ، بحـيث إن وضع قطرة منه فى السفينة قد يعنى الانجراف فى تيار الفيضـان الذى سوف ينال أرض المؤمنين .

كان على واعيًا بأن الخطبة ناجحة برغم صـعوبـتها . فإشارته إلى المضطهدين بدت كافيةً سياسيًا للجمهور الذى لا يرضيه إلا شىء سياسى ، كما أن إيحاءه بالمعنى الصـوفى للآية « وخلقناكم أطوارا » أثار اهتمـام القلة من المسـتـمـعين الذين يحـبـون التأمل . غير أنه كان واعيًا أيضًا بأن سَجنه فى طهران أدخله فى مرحلة يحسُن به معها أن يتمّها فى طهران ذاتها . وقد أراد أن يحصل على نظرةٍ موسعة إلى تاريخ العالم ، بحيث يخلع على « لمحات » نهرو معانى أكثر . وقد أراد أن يستمع بما جدَّ عليه من انعدام الخوف الذى شعر به فى السجن حين تبادل الرسائل شعراً مع شبان فى عمره . ولكنه قبل كل شىء أراد أن يتحدث مع برويز ، إن كان ذلك فى الإمكان .

الفصل الثامن

أطلق سراح برويز عام ١٩٧٤ ، ثلاثة أعوام بعد إخلاء سبيل على . فبعد فترة قصيرة من نقله إلى سجن اللجنة عام ١٩٧١ ، تم التحقيق معه هناك ثم أرسل مباشرةً إلى قصر سجن المعتقلين السياسيين الذى كان معروفًا بمكتبته الممتازة وبسهولة تواصل نزلائه مع بعضهم .

فى السنوات السابقة ، كان على قد بقى على اتصال دائم مع برويز من خلال ابن عمه ، الذى كان يواصل دراسته فى الفيضية بقُم ، وينشط كوسيط بينهما . ثم التقى الرجلان من حين لآخر فى الستينات ، عندما كان برويز يعود إلى قُم فى العطل الدراسية ، ومع أنهما كانا قريبين دوماً أحدهما من الآخر ، فإنه لم يكن لديهما الكثير الحديث المشترك . بعد ذلك اختفى برويز سنوات طويلة اختفاءً تامًا تقريبًا عن أنظار على ، لكنه سمع أنّ صديقه أنهى دراسته فى الكلية التقنية بجامعة طهران وكان الأول على دفعته ، وحصل فى زمن يكاد يكون قياسيًا على دكتوراه فى الرياضيات من إحدى الجامعات الأوروبية ، وأنه كان منخرطًا فى السياسة الطلابية الإيرانية فى أوروبا . وزعمَ البعض أن برويز عاد إلى إيران لأسباب سياسية ، بينما رأى آخرون أنه تخلّى تمامًا عن السياسة بعد عودته ، وأنه ما عاد يتخذ أيضا مواقف من المسائل السياسية . وبعد سبعة أعوام لم يتقابلا خلالها ، سمعَ علىّ صوت برويز فى السجن وهو يتوسّل إلى « أسد الله رستم بن زال » . وقبل فترة قصيرة من انتقاله إلى طهران ، سمعَ على برويز خرج من السجن ، وأنه سأل عنه . وما إن وصل علىّ إلى طهران حتى أبلغ برويز بواسطة ابن عمه أنه يغادر كلية الإلهيات فى جامعة طهران حوالى الساعة الثانية من كل يوم خميس قاصداً بيته سيراً على الأقدام ، وأنه استأجر منزلاً فى زقاق جانبى يتفرعُ من شارع صافى على شاه العريض المشجّر .

ترك على وقتًا كافيًا لنزهات بعد ظهر الخميس هذا ، وكان قد استبدل خلال فترة دراسته فى الكلية بثياب الملا بدلة الخروج ، لرغبته فى معايشة حياة طهران بطريقة الطهرانيين أنفسهم . كان على يعرف طهران معرفةً جيدةً ، قبل أن ينتقل إليها . فقد كان يسكن عند أصدقاء فيها ، عندما يقوم بمشتريات هامة – كشراء سيارة مثلاً – أو حين كان يستخدم مطار المدينة . والآن – وبعد أن مضت بضعة أسابيع على سكنه فى طهران – بداله وكأن المدينة تتكون فى قسم كبير منها من أشياء ترتبط أوثق ارتباط بمطار المدينة . لقد كانت أشياء وصلت عن طريق المطار ثم رُكّبت أو فُكِّكت . أما الطهرانيون الذين لم يكن لهم شأنٌ بتركيب وتفكيك تلك الأشياء ، فقد اشتروها أو باعوها ، أو تباهوا بارتدائها .

إن تركيب أشياء من أجزاء مستوردة متنوعة – وخاصة عندما كان يتم فى أحد المصانع – يسمى بالإيرانية مونتازه ، وهى كلمة مقتبسة من كلمة مونتاج الفرنسية . من قبيل المزاح ، كان الطهرانيون يعتبرون ضروب المحاكاة الإيرانية الهشّة للأفكار الأجنبية براهين قاطعة على « المونتازه » (المنتجة) الإيرانية . بل إن حياة طهران الاجتماعية فى مجملها كانت غالبًا ما تبدو كمونتازه – كمنتجة – عملاقة وغير مكتملة . كان كل واحد من الطهرانيين قد جاء من مكان مختلف ، فبدا وكأنهم راغبون بالبرهان على أنهم انتزعوا موقعهم فى مونتازه – منتجة – طهران التى لم تكتمل أبدًا ، من خلال الرفاه والتقوى والانفتاح على العالم ، والفهلوية والشطارة قبل أى شىء .

فى بعض الأحيان ، كان علىّ يجد طهران خانقةً إلى حد كبير . لقد جاء من مدينة تعداد سكانها قرابة المائة والخمسين ألفًا إلى مدينة ملايين . وقد جعلته صفاقة الطهرانيين يحنُّ حنينًا متواصلاً إلى قُم ، حيث يمتلك الناس ما يكفى من الوقت لتبادل التحية ، ولعدم الاصطدام ببعضهم فى الشارع . فى طهران ، كان الشخصان اللذان يسير أحدهما نحو الآخر مباشرةً لا يفسحان الطريق لبعضهما – لاعتبارات مبدئية – هذه الواقعة – منقولة إلى نظام السير فى الشوارع – كانت ذات نتائج مريعة . وبما أنّ كل الطهرانيين كانوا معنيين بأن يؤكدوا شيئًا ما فقد كانوا يوجِّهون سياراتهم (المنتجة غالبًا) من جميع الجهات فى اللحظة ذاتها نحو نقطة التقاطع نفسها ، لتنجم عن ذلك احتقانات مركَّبة يحتاج المرء إلى ساعات لتفكيكها .

رغم هذه الأشياء مسبقة الصنع - الجديدة الموضة والفجة - التى لم يتم هضمها - كان فى طهران شىء مذهل . فقد كانت تفرغ فى محطات الباصات وساحات تحميل القطارات ، والمطارات ليس فقط السلع بل كذلك الأفكار . وبما أن هذه الأخيرة كانت بطبيعتها ذاتها أقل إنباءً عن نفسها من السلع ، فإن كل طهرانى كان يعمل منها مونتاجته الأصيلة الخاصة . بيد أنّ هذا التنوع ترتّب أحيانًا على التباين الفعلى للخلفيات التربوية . ذلك أن الأطباء الإيرانيين - الذين كانوا قد حصلوا على شهادات الدكتوراه فى الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا - جلبوا إلى طهران النظريات المختلفة باختلاف بلدان دراسة الطب الغربى ، شأنهم فى ذلك شأن صيادلة الموضة القديمة المتحدرين من مدرسة جالينوس ، الذين قدموا من أماكن معزولة كسبزوار ، وشأن عارفى الأعشاب الشعبيين الذين جاءوا بتصوراتهم من قرى قصية . لكن التنوع غالبًا ما كان ينشأ - مع ذلك - بعد لقاء الأفكار وليس خلال فترة تكونها خارج طهران .

من هنا وجدت فى طهران « حلقات » كثيرة - دور - ضمّت رجالاً ونساءً التقوا أسبوعياً بغرض الرفقة من جهة ، وتقليب الأفكار من جهة أخرى . أما موضوعات الأفكار فكان يمكن أن تكون من طبيعة محض ثقافية - كالشعر الفارسى المعاصر ، أو الإرث الفلسفى للإسلام على سبيل المثال - أومن نمط اجتماعى غالب - عندما كان رجال ونساء من المدينة نفسها يلتقون كى يحكوا لبعضهم قصصًا باللهجة المحكية - ، وكانت حلقات لعب القمار معروفةً بدورها . وعلى كل حال ، فإن معظم الحلقات كانت فى منزلةٍ متوسطة بين هذه الأنواع ، فكان ثمة مجموعات نقاش - سواء سميت حلقات أم لا - فى كل صعيد تقريبًا من أصعد مجتمع طهران ، وكذلك فى أحياء الفقراء فى الضواحى ، حيث كان يمكن للملا المحلى أيضًا أن يقودها .

هذه الحلقات والمجموعات المشابهة كانت تجمعات تكونت فى إيران ، دون مساعدة من الخارج ، فلم تكن مركّبةً من قطع أجنبية على طريقة المونتازات الإيرانية . وقد عملت كأجهزة إيرانية أصلية لإعادة الاجترار والتذوق ، فقد اجترّ إيرانيون - وبخاصة منهم سكان طهران - بمساعدتها الغذاء الروحى المتنوع الذى قدمته لهم

ثقافة المونتازه والثقافة الإيرانية الأقدام . كان عليّ قد التحق خلال أسابيع قليلة من وصوله إلى طهران باثنتين من الحلقات : واحدة كونها مثقفون متغربون شغلوا أنفسهم بالفلسفة الإسلامية ، وأخرى التقى فيها ملالى أصدروا مجلةً ثقافية بهدف استعادة الشباب للإسلام . كانت حلقات الملالى تبدو وكأنها أصيبت بدورها بعدوى جو طهران ، حتى عندما كانت تضم شخصًا أو شخصين بدا لعليّ أنهما متعصبان متعطشان للدماء ندر أن صادف أمثالهما فى قم - وعلى خلا ملالى قم - كان المرء يرتدى هنا فى العادة بنطالاً تحت الملابس ويجلس غالبًا على الكراسى إلى ذلك كان المرء هنا أشد عناية بمظهره وله عدد أكبر بكثير من الأصدقاء من غير المسلمين الممارسين .

سيكولوجيًا - وفى الغالب أيضا جسديًا - أناخت بثقلها على هذا الهرج والمرج الطهرانى حقيقة حفظت تماسك المونتازة العملاقة للمدينة هى : حضور الحكومة المركزية والشاه . كانت قم المدينة الوحيدة ربما فى حجمها ، التى خلت من تماثيل الشاه بينما تكوَّن الثقل - الذى أبقى المونتازة الطهرانية بكاملها على الأرض - من تماثيل ونصب وإعلانات مخطوطة لمجد محمد رضا بهلوى ووالده رضا بهلوى : ومن مركبات الأبنية العملاقة لوزارات الحكومة المركزية ، التى تحوم فوقها طائرات الهليوكوبتر للتأكد من أن كل شىء ما زال وطيدًا وراسخًا . تلك كانت طوافات تفادى الشاه والملكة ورئيس الوزراء بواسطتها مونتازات المرور على الأرض ، وطاروا مباشرة من وإلى أماكن الهبوط فى وزارة الخارجية ، وحدائق القصر ، وميادين الاستعراضات فى القواعد العسكرية .

كان قد مضى على عليّ شهر ونيف عندما أمسك به برويز فى أحد شوارع طهران . كان ذلك فى أحد أيام الخميس قرب نهاية شهر أكتوبر . فعندما ترك عليّ كلية الإلهيات ، لاحظ شخصًا يديرُ ظهره له نصف دورة وقد انحنى على عربة بطيخ معروض للبيع فى الجانب الثانى من الشارع ، وحين اقترب ، انتصب برويز واقفًا . وحين عرفه ، أطلق نحوه ابتسامة وُدِّية كانت قد تفتحت على وجهه بطريقة سرية عندما كان فى العشرينات من عمره ، عوض أن يُواجِههُ بالوجه الجدِّى إلى أبعد حدٍّ الذى كان له فى سنوات شبابه . لم يتغيّر برويز منذ عشر يناته ، فقد كان ما يزال فتىً

ضخمًا ونحيلاً ، وكان ما يزال ثمّة ضرب من الحوَل فى النظرة المتبدلة لعينيه العسليتين – وعلى خلاف معظم الرجال الذين هم فى مثل سنِّه – كان شعره الأسود يشبه شعر فرشاة قصير لم تتغير تسريحته مذ كان فى فصله الدراسى الأول . هذا الشعر القصير – فضلاً عن شاربيه الكثين وحركاته المدروسة – أضفى عليه مظهر ضابط جيش حاذق يمضى إجازته فى ثياب مدنية .

وما إن تعانقا ، حتى عرف على أن غربة سنواتهما العشرين الخفيفة قد زالت ، وأنه ليس لدى أى منهما تقديرات أو مبادىء فكرية أو حياتية يمكن أن تفصلهما : فمنذ اللحظة التى سمع فيها أحدهما صوت الآخر فى السجن ، بدا جليًا لهما أنهما قطعا طريقًا فكريًا متساوى الطول والصعوبة خلال السنوات الخمس عشرة المنصرمة . وقد سعى كلّ منهما إلى الشراكة التى يمكن لإنسانين أن يتملّكاها ، عندما يعرف كل منهما وجهة نظر الآخر معرفة الواثق منذ الطفولة .

انطلقا فى اتجاه الشمال ، نحو الجبال ، التى كانا يستطيعان بالكاد التعرف عليها وهى تسمق فوق بخار المدينة القذر . كان المرء يشاهد فى الشوارع عدداً من النساء أكبر بكثير من عددهن فى قُمْ ، فسأل علىّ إن كان مناخ طهران يؤثر تأثيراً غير ملائم فى نسبة ولادات الرجال ، أو أن أوضاع النساء فى لوحات إعلانات طهران الخليعة هى التى كانت تؤدى ربما إلى إنتاج فائض من الكروموزومات النسوية ؟ قال برويز له إنه محظوظ أو قليل الحظ ، بحسب الوجهة التى يرى المرء الأمور منها ، لأنه لم يكن فى طهران الستينات ، خلال انتشار موضة التنانير القصيرة ، عندما كانت ساعة واحدة فى أحد الشوارع التجارية الرئيسية ستدخل فى روعه قدراً من الأفكار يكفى لجعله يشعر بالندم طوال شهر بكامله ، أو ستمدُّه بقدر من المواد يكفى لأن يلقى خطبًا دينيةً طوال عام كامل حوله . ومع أنه لم يعد هناك تنانير قصيرة ، فإن حياة الشارع الذى كانا يسيران عبره كانت ما تزال تتّصف بشىء من الخلاعة وعدم التقوى . كانت ما تزال هناك أعمال أبنية قيد الإنجاز فى مكان ما ، وفى حين كانت معظم المبانى الجديدة ذات هندسة رتيبة وشكل موحد ، فإن رافعات البناء المتناثرة هنا وهناك وأكوام الحجارة زادت منظر المدينة الجاهزة قبحًا . بينما برزت الخلاعة أيضًا

من خلال لوحات إعلانات أفلام مرسوم باليد مرّاً بمحاذاتها ، عندما دخلا القسم الأدنى من جادّة لا له زار العريضة المشجّرة - لوحات إعلانات ذات ألوان صارخة وأشكال كبيرة إلى درجة عبثية ، تعطى الانطباع بأن كل ما يقدم هنا ، من أفلام الأطفال إلى الاستعراض الموسيقى الآتى من بومبى ، يعجُّ بنساء عاريات السيقان فى أوضاع مغرية . وقد ازدادت الإيحاءات الخطرة المباشرة للوحة الإعلان بسبب العدد الكبير من الفتيان الأغرار ، ذوى النظرات الحانقة ، الذين كانوا يتسكعون فى مداخل دور السينما .

قرب النهاية العليا لجادّة لا له زار ، وصلا إلى تقاطع مخبر الدولة ، حيث كانت تمر عربات نقل مشترك كثيرة فى اتجاه الشمال . وقفا جنباً إلى جنب وصرخا - دربند - معلنين وجهتهما ، آملين ان تأخذهما سيارة ذاهبة اليه . فى وسط التقاطع ، كان ثمة تمثال أقيم تذكيراً بالانقلاب على حكومة مصدق وبإعادة تنصيب الشاه . وكانت قد أعيدت تسمية التقاطع رسمياً ليحمل تاريخ هذا الحدث .

كان التمثال يمثل جندياً يشهر حربته وفلاحاً يحمل رفشه وهما يحاولان معاً قتل تنّين . قال برويز إن الجندى فى وضع يمكّنه من أن يصرع الفلاح أيضًا ، فضحك عليّ ، توقف تاكسى ، وبما أنه كان سيارة مرسيدس كبيرة ، فقد حشرا نفسيهما فى المقعد الأمامى ، كى لا يُزعجا سيدةً فى التشادور تجلس فى المقعد الخلفى . انطلق التاكسى صعوداً فى جادة شمران ، إلى أن وصلوا حيًّا كانت ورشات تصليح السيارات فيه تعرض قطع غيار ، وهو عرض تعزز - جزئيًا على الأقل - بمنظر السيارات القديمة الكثيرة التى كان ميكانيكيون يفككونها من مختلف جوانبها قبل أن يخلّفوها وراءهم كجثث . بعد ذلك مرّاً عبر منطقة تنهض فيها كتل جديدة من مبان ذات عشرة إلى اثنى عشر طابقًا ، وتقوم فى بعض أقسامها محلات غالية الأسعار . هنا ، نزلت السيدة ذات التشادور وصعد جنديان إلى التاكسى . مرَّ الشارع بعد هذا بمحاذاة بضع قطع عملاقة ومشجّرة من الأرض ، ثم بمحطة الإرسال الإذاعى ومركز قيادة عسكرى ، تعلوه لوحات إنجليزية ، وتقطنه مجموعات المستشارين الأميركان ، ثم بموقع لفحص الشاحنات ، فقطع أرض خاصة يملكها أثرياء فاحشو الثراء تختفى جزئيًا وراء شريط رفيع من حوانيت ريفية صغيرة أو محلات بيع فواكه أو ورشات صناعية أحذية ، ثم أخيراً بسعد أباد ، مقر الشاه الصيفى .

عندما نزلا عند موقف السيارات فى نهاية الشارع ، كان المناخ قد غدا بارداً بصورة ملحوظة . فى هذا الميدان ، كان يسود جو الإجازة تقريبًا – فالناس إمّا على وشك الانطلاق إلى نزهة سيراً على الأقدام ، أو عائدين للتوّ من نزهة ، فهم يحيّون بعضهم بلطف عندما يحاذون بعضهم فى السير ، أو يجلسون على المقاعد الخشبية فى بيوت الشاى المتناثرة هنا وهناك . سار برويز وعليّ بمحاذاة نهر ، قبل أن يطرق برويز أحد الدروب الجبلية ، فإذا بعلى – الذى كان يسير وراءه تمامًا – يرى لأول مرة منظر القسم الأكبر من طهران – التى امتلكت ، رغم جدتها وفوضويتها وعدم توازنها شيئًا رائعًا بالنسبة لعلى – كانت مدينة الملايين رائعة لأنهم زرعوا سائر الشوارع العريضة والحدائق بنباتات شجرية كثيرة بينها أنواع لا تنمو فى قُم ، مثل النبتة ذات الأوراق الجميلة كثيرة المفصليات . لم يكن ثمة شجر فى معظم المناطق الإيرانية المرتفعة إلا حيث عاش البشر ، فقال عليّ لنفسه إن طهران – بشوارعها المحاطة بالأشجار وبأراضيها المشجَّرة – هى أكثر مشتل صنعه الإنسان فى إيران .

قال برويز : « أفهم الآن لماذا تركت تدريس علم الكلام فى قم ، وجئت تدرسه فى جامعة طهران » . ضحك عليّ وقال : اسمع ، يا عزيزى برويز ، إنه لأمر أقل صعوبة أن يسجل رجل معمّم نفسه فى كلية الإلهيات منه فى أى مكان آخر من جامعة طهران . إننى أستطيع الآن حضور محاضرات فى التاريخ والفلسفة وفى كلية الحقوق ، لكننى أحسّ نفسى غريبًا عندما أذهب إلى هذه الكليات ، لأننى فى كل مرَّة أذهب إلى هناك يريد شىء جميل وشاب اللعب بعقلى ، فيقول : ما هذا الرجل الجميل « أو » لدى سؤال حول الدين يجب عليَّ مناقشته معك بصورة شخصية « أو » أريد أن أصير واحدةً من زوجاتك الأربع » . كان شيئًا جيداً أن والدتى أصرّت على تزويجى قبل فترةٍ من مغادرة قُم – ومهما يكن من أمر – فأنا أتيت إلى هنا كى أتعلم جديدا ، ولن يثنينى أحد عن زيارة الكليات الأخرى ، كما يقول المثل : « بما أننا فى الجحيم ، فلا ضير علينا إن نحن انحدرنا خطوة أخرى نحو الدرْك الأسفل » .

كانا قد غادرا طريق التجوال العادى وطرقا دربًا يصعد الجبل بانحدار شديد . ثم وجدا فسحة مستوية استطاعا أن يجلسا عليها ، حيث لم يريا المدينة وحدها فقط ،

بل كذلك ذروة جبل ديماوند البركانية المغطاة بالثلوج ، حيث أحرز رستم انتصاراته على الشياطين ، كما يخبرنا الفردوسى ، وخلّفَ مقاتل إيرانى ، شارك فى الانتفاضة التى بدأها كاوه ، الطاغية الميت الضحّاك وراءه « معلقًا ، يسيل دم قلبه إلى الأرض » .

قال برويز : « ستصاب بالدهشة متى أخبرتك أننى عدت ، أنا بالذات إلى طهران بدافع الاهتمام بالإسلام . عندما ذهبت إلى باريس ، كنت مسلمًا لمجرد أنى كنت من قُم . كان الإسلام ببساطة جزءًا أصيلاً منى فلم أفكر كثيرًا بالأمر . ما فكرت به فى فصلى الأول فى طهران كان مستقبلى فى إيران ، حيث كانت الحكومة غنيةً كالإسكندر ، إلا أنه كان بوسع معظم الناس أن يتساءلوا مع سعدى : « لقد بددت حياتى الثمينة بالسؤال عما سآكله كل يوم وما سأرتديه كل شتاء ؟ » هكذا انتميت إلى مجموعة من الطلبة سموا أنفسهم ماركسين ، هذا النمط من اللعبة الماركسية كان فعليًا ماركسية على القمر ، إذ لم يكن لدينا أى تصور واضح عن الأشياء التى نتحدث عنها . عندما كنا نتحدث عن الفارق بين قيمة العمل وقيمة التبادل ، كنا نعنى ببساطة أن بعض الناس كانوا ينعمون بحياة رغيدة على حساب الشعب العامل . وحين كنا نتحدث بخشوع عن دكتاتورية البروليتاريا ، كنا نعنى أن الجماهير المضطهدة ستقنع نفسها أن مجموعة طلابية معينة – هى نحن بالطبع – تعرف مصالحها الحقيقية ، وأنها ستكِلُ إلينا قيادة إيران . لكننا كنا نعرف أيضًا أن إيران لم تكن الجزائر أو كوبا . كما بدا أن القبضة القليلة من الأعضاء المحليين للحزب الشيوعى الإيرانى ، الذين أقمنا صلات معهم ، كانت دون قيمة – كانت تتملكها محبةٌ بكرٌ للاتحاد السوفياتى ، تشبهها المحبة البكر التى طورها ضباط جيشنا الآن حيال الولايات المتحدة الأميركية .

« عندما ذهبت بعد الديبلوم إلى باريس ، كنت ما أزال ماركسيًا ، إلا أننى لم أكن متأكدًا تمامًا ما يعنيه هذا . كان طلاب إيرانيون كثيرون فى باريس ماركسيين . ولكن بغض النظر عن أننا كنا جميعًا ضد الحكومة ، فإن ما هو مشتركٌ بيننا كان قليلاً . فى كل مرة ، عندما كنت أسأل صديقًا لماذا نظرته إلى الماركسية أحسن من

نظرتى ، كان يطلب إلىَّ قراءة مؤلفات سوسيولوجى فرنسى معين ، أو دراسة كتابات اقتصادى إنجليزى ما . وحين كنت أرى بعد ذلك فى أحد حوانيت الكتب أن جدرانًا بكاملها كانت مليئةً بهذه الكتب ، كنت أقول لنفسى : تلحس ... أنا رياضى . ما ليس من الرياضيات سأستدركه فيما بعد عندما أنهى دراستى . بعد حين ، اكتفيت بالتظاهر أمام السفارة، حين كان أحد رجالات الحكومة الهامين يأتى إلى إيران زائراً . وبما أن طلبةً كثيرين كانوا يرون فى سواهم عملاء للسافاك ، وكان رأيى أن الحكومة تعرف جميع أنشطتى ، فقد أثار دهشتى أن مِنحَتى لم تُقطع أبداً .

« لولا الرياضيات ، لما استطعت أن أحتمل سوى أشهر قليلة . بعد أن تناولت طوال شهرين مأكولات فرنسية ، صار مذاق جميع الأشياء واحداً فى فمى . حتى عندما كانوا يطهون الأرز ، فإن طعمه كان له مذاق البطاطا - وهذه كانت تقدم إلىَّ كل يوم فى هذا الشكل أو ذاك - إنهم يصنعون الطعام هناك بطريقة يستحيل عليك معها أن تعرف ما هو . فلم أستطع أن أخمِّن مرةً واحد ما إذا كان اللحم لحم خنزيز أو سمك أو ربما شيئًا آخر مختلفًا مما لم يسبق لى أن سمعت به أبداً . هكذا وجدتُنى أذهب أيام الجمع إلى بيلفيل - حيث سوق الجزائريين الشعبى - حتى الطعام الذى كان يبيعه اليهود الجزائريون كان أطيب مذاقًا من الهُلام الذى كان يقدم للطلبة الفرنسيين .

« وهكذا فقدّتُ الاهتمام بالطعام إلى درجة أنّنى حاولت أن أصوم ، حين ألحّ صديق علىَّ ، علّنى أستردّ شهيتى ، خاصة بعد أن ذكرت نفسى بأطايب الطعام الذى كنت وأسرتى نلتهمه فى قُم خلال شهر الصيام ، قبل شروق الشمس وبعد غروبها . كان أحد أصدقائى فى باريس من قُم ، ربما كان القادم الوحيد من قُم إلى باريس ، فضلاً عنى أنا . لقد كان مجنونًا إلى حد ما وبدائيًا جداً - جاء إلى فرنسا دون أن يغادر إيران فعليًا . لقد كان والده جزاراً ، فأراد المجنون ذبحَ خراف فى حوض الاستحمام كى يكون على ثقة من أنه يأكلُ لحمًا حلالاً . عندما علمتْ مؤجرته بالأمر طردتهُ ، فأقنعناه بأكل اللحم الذى كان يبيعه قصّاب جزائرى . وخلال الصيام ، كان صاحبنا يأخذ شيئًا من النقود من كل واحد منا ، فيعدّ لنا سحوراً هائلا قبل شروق

الشمس ، وإفطارات عملاقة بعد غروبها . ومع أنني كنت قد أقلعت عن الصيام منذ سنوات ، فإنني وجدتُ الصيام سهلاً ، كما بدأت أتذوق الطعام من جديد . ربما كان الصيام سهلاً ، لأنه جاء في الشتاء ، حيث كانت الأيام قصيرة . خلال فترة الصيام زاد وزني ثلاثة كيلو غرامات .

« كان الأمر مختلفًا مع الرياضيات ، فهي لم تفقد سحرها أبدًا بالنسبة إليّ ، ولقد حقّقتُ فيها إنجازات جيدة نلت عليها مديح أساتذتي . في نهاية السنة الأولى ، كان عليّ تأدية امتحان فصلي هام ، كنت قد عملت له بصورة جدية . لذا كنت واثقًا من أنني سأكون بين أوائل الناجحين . فإذا بي أتلقّى برقية ، وصلتني قبل الامتحان بخمسة أيام ، تخبرني أن أمي مريضة جداً ، لقد جُننتُ وفقدتُ القدرة على النوم ، فكنت أجوس ليالي بكاملها خلال المدينة ، ناظرًا إلى وجه كل إنسان ألتقيه - عاهرات ، سود ، زبالين ، سائقي سيارات أجرة يوقفون سياراتهم في مواقف التاكسي . كنت متأكدًا أنّ أحدًا ما يجب أن يحمل إليّ خبرًا ثانيًا يفسّرُ البرقية . كنت بحاجة إلى شيء أستطيع فكّ رموزه وفهمه - إلى تلميح ، أحجية أو شيء ما أجلس وأتمكن من دراسته وفكّ ألغازه .

« فجأةً اتَّضح لي ما يجب عليّ فعله حقًّا : لقد أردت أن أنْذُرَ نذرًا . عندئذ بدأتُ أدركُ دفعةً واحدة ما هو النذر أو ما يمكنه أن يكون على الأقل : إنه تقيُّد بالأريحية والتزام بالعطاء ، بانتظار أن يردّ العالم لنا شيئًا ما . لقد فهمت أخيرًا لماذا كانت أمي تقدّم النذور ، لأنها كانت بالضبط فقيرة جداً وعاجزة عن فعل أشياء كثيرة . لقد نذَرَت أن توزع السمانو على السادة يوم موت فاطمة ، وخاطبت اللّه قائلةً : أنا أؤمنُ أن العالم أريحي وكريم ، وأريد التصرف وفق ايماني هذا . وللحقّ ، فإنه كان لأمي - كما يمكن أن يكون للإنسان - تأثير هائل على أشياء تقع خارج متناولنا .

« كنت قد قلت لي ذات مرة إن *الشيء الجوهري في النذر هو أن تقول أريد !* فنحن عندما نريد بالفعل شيئًا ما ، فإنه يغيرنا من الداخل . آنذاك ، قلت لك إنني أستطيع حل مسائل - بما فيها مسائل رياضية صعبة تقع بالضبط عند حدود طاقاتي القصوى - دون أن أقول « أريد » ، لقد أحببت العلوم الطبيعية ، فهي تتعاطى التنبؤ

والرقابة على الطبيعة . لكننى أحببت الرياضيات قبل أى شىء ، لكونها تتنبأ بنفسها وتراقب نفسها . الآن ، كان علىَّ إتمام امتحانى النصفى ومساعدة أمى فى الوقت نفسه ، هكذا وجدتنى أنزلق إلى مجال يقع فيما وراء التنبؤ والرقابة . فنذرت أن أقوم بطقس الزيارة إلى مشهد ، إن رجعت بعد الفحص الفصلى إلى إيران ووجدت أمى بخير . ونذرت أن أذبح يوم وفاة فاطمة خروفًا للفقراء ، مثلما كنت أنت قد نذرت يومًا أن تذبح خروفًا إن اجتزت امتحانى النهائى وذهبت إلى الجامعة ... ونذرتُ أن أكرّس حياتى للشعب الإيرانى .

« أدّيتُ امتحانى وسافرت إلى قم . كانت صحة أمى قد تحسنت بعض الشىء وعندما عدتُ من رحلة الزيارة إلى مشهد ، كانت قد تعافت تمامًا . سمعت أننى نجحت فى امتحانى بامتياز ، فاتضح لى للمرة الأولى أننى كنت أقطع على نفسى عهدًا بنذر ، حين كنت أقول إننى أريد أن أعرف كيف يمكن التنبؤ بالطبيعة ومراقبتها ، لأن منطلقى كان الإيمان بأن من « الخير » معرفة هذه الأشياء . هكذا - لا أعرف إن كنت قد آمنت آنذاك أو أؤمن الآن أن الكشف عن الأشياء هو سلوك تقوى أو ما شابه - اتضح لى أننى نطقت بنذرى متوقعًا أن يكون لـ « خيره » معنى فى سياق كبير . وحين ترحلْتُ إلى مزار الإمام رضا فى مشهد ، كنت أعرف أيضًا أننى أفعل شيئًا خيرًا ، فبدأت أنظر إلى داخلى وأنتبه إلى اللحظات التى كان قلبى يسجل فيها « وجوده الخيِّر » .

« صبيحة يوم طيرانى إلى باريس - فى الخريف التالى - نهضت مبكرًا جدًا من النوم مع أهلى . تناولنا طعام الإفطار ، بينما الكون غارق فى الظلام . كانت أمى قد صنعت قشدةً لدهن الخبز بها ، لأنها كانت تعلم كم أفتقد فى الخارج لأطعمة كهذه . حين لا حظت كم كنت سريعًا فى التهام القطعة الضخمة التى كانت قد أعطتها لى ، ناولتنى قطعة أخرى أكلتها بدورى ثم أكلت جزءًا من قطعة ثالثة . سافرت فى تاكسى نقل عام إلى طهران وطرتُ من هناك إلى باريس . لست أدرى كيف حصل ما حصل ، لكننى أصبت للمرة الأولى بدوار الجو ، فمضى القسم الأكبر من الطيران وأنا أتقيأ أو أصلى كى لا يعاودنى التقيؤ مرةً أخرى .

« كانت سنة باريس الثانية أسهل كثيراً من الأولى . وكان موضوع الأطروحة الذى اخترته مثيراً للاهتمام بالقدر الذى توقعته ، فكنت أتقدّم بخطىً حثيثة . كانت مجموعة منا تشترى ثلاث أو أربع مرات فى الأسبوع اللحم من جزّار شمال إفريقى فى بيلفيل وتعدّ لنا طعامًا إيرانيًا . وكنا أيام الجمع نصلّى دوما جماعة . كما بدأنا بدراسة القرآن وخطب على ، أمير المؤمنين ، بصورة مشتركة ، فما عادت باريس تعذبنى ، وبخاصة أننى كنت قد أخذت أتحدثُ الفرنسية بإتقان ، وأخلِّص نفسى فى معظم المواقف والأحيان . كم كان ينتابنى إحساس عظيم بأننى محظوظ ، عندما كنت أجد نفسى وسط كتلة كبيرة من البشر : فى قطار الأنفاق أو فى قاعة محاضرات بالجامعة أو أى مكان آخر ؛ فأنا كنت أمتلك فى نفسى سراً لا يعرفه هؤلاء البشر ، لقد اكتشفت أن الإسلام نظام « خيِّر » . وفى كل مرة كنت أقرأ فيها القرآن أو خطب الإمام على ، أمير المؤمنين ، كنت أكتشف طريقة جديدة لكيفية تطبيق هذا الخير فى حياتى وحياة العالم . كنا نعيش بطريقة بسيطة مكّنتنا من إدّخار مبلغٍ من النقود شهريًا ، أصدرنا به جريدةً إسلاميةً بالفارسية . هكذا بدأت أكتب . أنت تعلم أننا كنا نستطيع أن نكتب فى المدرسة موضوعات حول أى شئ ، وحتى حول أشياء لم نرها مطلقًا فى حياتنا مثل عاصفة فى البحر . أما الآن فقد كنت أصاب بالحيرة دومًا وأتخبطُ إلى أن ألتقط خيطًا من الموضوع ، فأمسك به بقوة وأشرع بملاحقته . وقد وجدت فى خطب الإمام على بعض العون لى ، حين كنت أتعامل مع الموضوع بالطريقة التى وصفتها لك . كتبتُ موضوعًا طويلاً طبع على حلقات ، عالجت فيه خطبة على الشهيرة حول الحقوق والقيادة ، التى بدأت على الشكل التالى « لقد أعطانى الله حقًا عليكم إذ جعلنى أمينا على شئونكم ، كما لكم أنتم أيضا حقٌ علىّ « يوضح على فى خطبته أنه توجد فى حالة الله وحده حقوق أو تكاليف ليس فيها طرفان ، ويبين أنه ليس هناك من إلزامات أحادية إلاّ حيال الله ، الذى له علينا حقوق التكليف ، التى ليس من حقنا مواجهتها بمتطلباتٍ وحقوقٍ مماثلة .

« بالنسبة لى ، انضوى فجأةً كل ما كان جيداً فى الماركسية ضمن هذا التناسق الجميل والبسيط ، وصار واضحًا أن الإسلام يقدم بالفعل الأسس الضرورية لتأسيس مجتمع كامل . قال علىٌ فى نهاية خطبته : وفقنا الله جميعًا لما يرضيه ورسوله ،

وعوضنا عن تخبطنا بالهدى ووهبنا نور البصر الحقيقى بعد أن كنا عميانًا » . كتبت فى موضوعى أن كل شىء ملكٌ لله ، وأن الملكية بمختلف أشكالها أمانة ، بينما الله وحده له حق التملك الصحيح وغير المقيَّد . بذلك يضمر أى شكل من أشكال ملكية البشر التزامًا وحقًا لآخر على المالك أن يكون أمينا عليه . لذلك كان العالم بأسره نسيجًا من سلاسل هذه « الاستحقاقات » . وكان قائد كعلىّ يمسك بيديه نهايات هذه السلاسل ، ويرتبط بهذه الصورة بكل أولئك الذين كان يقودهم . لهذا – ولأسباب كثيرة أخرى – قلت إن الملكية التى لدينا فى إيران ضالة تمامًا وغير إسلامية ؛ وإن كان أعداء الشاه لم يدركوا للأسف إلاّ نصف هذه الفكرة ، فرفضوا حق الله غير المقيّد فى التملك ورفضوا معه الوصاية على الملكية ، التى أخذتها البشرية على عاتقها بصورة مشتركة . على حال ، كان الماركسيون على حقّ فى نقطة واحدة : هى أنه صار ممكنًا وواجبًا وضع نهاية للثراء الشخصى وأن العلم أمدَّنا بالوسائل اللازمة لبناء مجتمع يقوم فعلاً على الأمانة المنتجة . الآن – حيث نتواصل جميعًا مع بعضنا شفهيًا ونستطيع أن نسمع بعضنا – يمكن لنظام سلاسل حقوق والتزامات يتعارف عليها البشر فيما بينهم أن ينضوى فى التناسق الكامل الذى أمر به علىّ .

« كتبتُ أيضًا أن الماركسية لن تبلغَ يومًا هذا التناسق الكامل . قال علىٌّ فى خطبته أن التقوى وولاء السيد والمسود ينتميان إلى بعضهما فى التزام متبادل ، وأن السبب الحقيقى الذى يدفعنا لبلوغ هذه الرابطة العادلة المتبادلة هو أن عدم تحقيقها سيبقى روحنا حائرة وسيجعلنا ننسى التزاماتنا المقدسة حيال الله . وقد ختمتُ بنداء يدعو إلى نمط جديد من القيادة ، وقلت إن المسئولية الجماعية تعنى إطاعة السيد وكل عضو فى الجماعة للقرار الذى يتخذ فيها دون تردّد ، وإن كان رأيه يختلف فى الأصل عن رأيها ، إن الطاعة العارفة والمركزية المشتركة – النابعتين من الأسس الحقيقية للإسلام – هما الوسيلة الوحيدة للثورة . أنت تعرف ، يا عزيزى على ، أننى ابن جزّار لم يكن ناجحًا وقد عرفت فى قلبى أن كلمات على وحدها تجعل أناسًا مثلى ومثل أبى يستطيعون التفكير بشىء عظيم غير : ماذا سيكون لدىّ كل يوم للأكل وماذا يمكننى أن أرتدى فى الشتاء ؟ » .

اجتاحت الحرية التى تحدّث بها برويز عليًا . إن برويز - الذى واءَمَ على الدوام لغته مع أفكاره الهادفة - ترك الآن أفكاره تتدافع وتتدفّق دون أن يمارس عليها أية رقابة ذاتية أو تحفظ : « أنت على حق طبعًا عندما تقول أننا نحن المسلمين نريد أن نكون أخيارًا فى كل ما نقوم به : من الصلاة إلى النذر . وإنك لمحق أيضًا عندما تقول إن النذور هى خطوة نحو اختيار أخلاقى يبدّلُ القلب وكثيراً ما يبدّلُ العالم . وللحقّ ، فإن المرء لايكون بعيدًا عن النذر عندما يقول : حين تتاح لى سانحة ما ، فإننى سأقدم حياتى شهيدًا فى سبيل المستضعفين أو الإسلام . إلاّ أن قيمة أية نيّة صادقة ستكون مساوية للصفر إن كان هدفها شريرًا . عندما أقول إننى سأضحى بحياتى كى أساعد المستضعف ، ما إن تتاح لى الفرصة لذلك ، فإن قولى هذا يكون دون قيمة عند الله والإنسان . وقد درست الشرع الإسلامى لاعتقادى أنه من غير السهل استنتاج مقاصد الله ، الذى هو الشارع . وبقدر ما كنت أتعمّق فى الدراسة ، بقدر ما كان يتعمّق احترامى للحرص الذى كان أساتذتى يلزمون أنفسهم به فى سعيهم لإيجاد النواظم القانونية الصحيحة ، التى مر عليها أربعة عشر قرنًا ، والتى كانوا يربطون بها حلقات جديدة يضيفونها إلى سلسلة المعارف المبنية بإحكام « . توقف علىّ لحظةً عن الكلام ، نظر بخبث إلى برويز قال : » أنت تعلم أننى وفيتُ بنذرى ، إن أنت نجحتَ فى امتحان المدرسة الختامى وذهبتَ إلى الجامعة ، فذبحتُ فى - يوم موت فاطمة ، وطوال أعوامٍ ثلاثةٍ - خرفانًا وزعتُها على الفقراء » .

التقط برويز لدقيقة يد علىّ ، ثم تركها وقال : « انتظر ، انتظر بقية حكايتى ، عليك أن تسمع كيف تعلمت أهم شىء من أحد الملالى . رجعت إلى إيران أحملُ لقب دكتور ، إلاّ أن تعليقى على الخطب كان قد أغضب رجلاً هامًا فى السافاك . هكذا عرضت علىّ وظيفة فى معهد للأبحاث ، وأفهمت - فى الوقت نفسه - أن لا أمل لى فى مقعد تدريسى نظامى فى الجامعة . التقيت فى طهران من جديد بأصدقاء كنت قد عرفتهم فى باريس ، فأدخلنا شيئًا فشيئًا إلى حلقتنا أناسًا نستطيع الركون إلى استقامتهم . درسنا القرآن وخطب على . أما أيام الجمع فكنّا نأتى إلى هذا المكان للنزهة . وحين نتأكد أن أحداً لا يسمعنا ، كان واحد منا يقرأ خطبة لعلى . أؤكد لك أنك لن ترى مطلقًا صوفيًا يمكن أن يسكر من أشعار مولانا كما كنا نحن ننتشى

بكلمات عليّ ، أمير المؤمنين . وسواءً أكنّا نقف وكتابٌ ما فى أيدينا ، أم نجلس على شرفة صخرية بارزة ، أم نستلقى على الصخور ، فإن أوصالنا كانت ترتجف من الانفعال .

« فى أحد أيام الجمع ، قرأنا الخطبة التى يقول عليّ فيها : قبحًا لكم وترحًا ، حين صرتم غرضًا يُرمى ، يُغارُ عليكم ولا تُغيرون ، وتُغزَوْنَ ولا تغزون ، ويُعصى الله وترضَون » (*) . عندئذ وجدنا أن هذا هو وقت تدبير أسلحة لأنفسنا ، ثم حققنا ذلك بالتدريج ؛ لأن الحصول على سلاح لم يكن سهلاً .

« لم يكن حكمنا على جدارة أعضاء مجموعتنا بالثقة صحيحًا ، فأُلقى القبض علينا بعد ثلاثة أشهر وأودعنا سجن اللجنة ، عندما كنتَ أنت أيضًا فيه . إلاّ أن معنويات يوم الجمعة العالية بقيت ملازمةً لنا . أنا من جهتى لم أتعرض للتعذيب أبدًا ، لكنه يقال أن واحدًا منا ، هو ذلك الذى كان يعرف حقًا أين يمكن الحصول على أسلحة صالحة للاستخدام ، مات تحت التعذيب . وقد سمعتُ أنه لم يُدْلِ بأية اعترافات .

« بعد تحقيق فى سجن اللجنة نُقلنا إلى سجن قصر . لم أتعلم فى أى مكان آخر – سواء أكان قُم أم طهران أم باريس – كما تعلمتُ فى هذا السجن . أنت تعرف قولتنا : ليس هناك من مكان يحترق فيه الأخضر واليابس معًا كما يحترقان فى إيران . كان المعتقلون يمثلون خليطًا غريبًا . لكن أهداف إدارة السجن كانت من جانبها خليطًا أشدّ غرابة . هنا – فى السجن – كانت توجد مكتبة ممتازة ، وكانوا يسمحون لنا بالتحدث ساعاتٍ طويلة إلى بعضنا ، بذلك غدا المكان حاضنةً لإنضاج أية فكرة ثورية يمكن أن توجد فى إيران . والحقُ أن كثيرين منا تعلقوا بالتتابع بأفكار مختلفة ، بينما كان زمن اعتقالنا يمتد . ربما لم يُثِر اهتمام حراسنا أننا كنا نفكر ، وبخاصة أنّ كثيرين منّا حُكِم عليهم بالمؤبّد . لكنه من المؤكد أن إدارة السجن أرادت إثارة خلافاتنا لكى تقلل من فُرص تعاوننا بعد إخلاء سبيلنا ، فى هذا كانت الإدارة على حق جزئياً . مهما يكن من أمر ، فقد عرضوا سرًا عليّ وعلى الجميع تقريبًا إخلاء سبيلٍ مبكّر ، إن نحن أدلينا بمعلومات .

(*) عن شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ، تحقيق محمد أبــو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ١٩٧٩ ، م ٢ ، ص ٧٤ – ٧٥ .

« كان ثمة فى قصر ثلاث مجموعات من السجناء ؛ هى فى الحق ثلاث كومونات : الملالى وأتباعهم ، والملحدون الماركسيون ، والمجموعة التى كنت أنتمى إليها . كان أتباع مجموعتنا يفتقرون إلى جوامع مشتركة أكثر بكثير من أعضاء المجموعتين الأخريين . بل إن بعض أعضاء مجموعتنا كانوا لا يعطون كبير وزن للصلاة ، ويشاركون الملالى ما كانوا يسمونه « صلوات تكتيكية » . وكان أعضاء كثيرون منا يؤمنون أن الله هو « السبب الأول » الذى أطلق فى الكون العملية المسماة بـ « المادية الجدلية » ، لذا فإنه ما عاد بحاجة إلى التدخل فيها . وقد أسمى هؤلاء الإسلام « التأليف الأعلى » للسيرورة الجدلية . لو أننى كنت قرأت فى باريس كل الكتب الماركسية التى نُصحتُ بقراءتها ، لأسستُ هنا بالتأكيد عصبةً خاصةً بى .

« كان القوم يغادرون كومونةً ما فيقلعون بصورة تكاد تكون تامة عن التحدث إلى أصدقائهم السابقين . حين كانوا يتركون كومونة الملالى وينضمون إلى المجموعة الماركسية أو بالعكس ، فإنهم كانوا يسلكون سلوك أطفال تحدّروا من أب واحد وأمهات مختلفات ، وأقسموا أن يتعادوا إلى الأبد . كانت مجموعتنا متواضعة على الأقل فى مكانٍ ما بين المجموعتين الأخريين ، فكنا نتحدث مع أعضائهما . لكنه كان يحوم فوقنا جميعًا ضوء واحد كنا نسعى كلنا إلى نوره هو آية الله طالقانى ، الذى كان قد أخلى سبيله قبل أن أدخل السجن ، فكانت لدينا محاضراته حول القرآن وخطب علىّ ، التى كان بعضها مطبوعًا وبعضها الآخر مكتوبًا ثم منسوخًا بخط المساجين . حتى أولئك المعتقلين ، الذين كانوا فخورين بماديتهم الملحدة ، قرءوا بخشوع محاضراته ، بعد أن رأوا كم كان مخلصًا فى تمسُّكه بمعتقداته ، رغم فترات نفيه واعتقاله الكثيرة ، وكيف كان يناقش عن طيب خاطر أى راغب فى النقاش حول الإسلام ، وكيف كان لا يعلِّم فقط ، بل ويستطيع الإصغاء أيضًا . باختصار – هذا كان أهم من أى شىء آخر – لقد أحسّوا بنزاهة الرجل ولمسوا استقامته .

« عندما كنت أصلّى كطفل ، ثم عندما بدأت فى فترة لاحقة أصلّى من جديد فى باريس ، كنت أكرّرُ كل يوم سورة الفاتحة وأخاطب الله بـ (مالك يوم الدين) . بيد أن معنى هذه الجملة لم يتضح لى إلاّ عندما سمعت ما كان طالقانى يقوله حولها . إنه لم

يقل فقط – كما كنت أنا أفعل – أن الله كان مالك كل الأشياء ، بل بيّن أن الله أعاد إلينا شيئًا جدّ هام هو الحرية الضرورية لتحقيق أفعالنا بالطريقة التى نريدها . إذا كنا قد امتلكنا أفعالنا كهدية ، وكان الله قد احتفظ لنفسه بملكية العالم الذى خلقه وتكلم إليه ، فإنه يكون بذلك أخلاقيًا وجسديًا سيدًا على نتائجها . إننا نستطيع مثلاً بناء محوِّل كهربائى انطلاقًا من إرادتنا الخاصة الحرَّة ، لكننا لا نستطيع – انطلاقًا منها – تعيين قوانين المغناطيسية الإلكترونية أو إقامة القانون الأخلاقى الذى يحدّد كم يمكن أن تكون حسنةً أو رديئةً النتائجُ الناجمةُ عن بناء محوِّل كهربائى . إن أفعالنا تتوجد هكذا فى عالمين هما : « العالم الذى وهبنا الله فيه القدرة على التصرف ، بحيث نستطيع التفكير بأعمال وتنفيذها – والعالم الذى بقى ملكًا لله وحده والذى يقرر الله فيه نتائج الأعمال . لا أقدِر أن أصف لك بأية بهجة كنا نقرأ هذا المقطع من القرآن فى الصلاة ، بعد أن سمعنا تفسير الطالقانى .

« هكذا وجدنا أبًا روحيًا ، وصرنا نعيش كأسرة واحدة ، فى المجموعة التى كنت أنتمى إليها على الأقل . لاشك فى أنك مازلت تتذكّر الجو المخيف فى مدرسة الدولة ، هذه الميكروسكوبات ملك للمدرسة ، هذا القلم الحبر ملكٌ لأحمد ، هذه الطاولة أعطيت لبرويز .. وهكذا دواليك . لقد تحررنا من هذا الجو بصورة نهائية ، فكنا نتقاسم كل شىء ، وما نملكه وأفكارنا . عندما كان واحدٌ منا يكتب شيئًا ، كان من الصعوبة بمكان إقناعه بكتابة اسمه تحته ، لأن أفكارنا كانت تجرى من قنوات مختلفة ، لكنها تنتهى كلها إلى حوض مشترك هو ملكنا جميعًا ، وليس ملك أى واحدٍ منًا بمفرده .

« قبل إطلاق سراحى بيوم كنت محبطًا تمامًا ، لأنه كان علىَّ ترك أسرتى الروحية . لكننى كنت أكرر لنفسى بلا انقطاع كلمات الأب طالقانى : رسالتى هى التشاور المشترك والاستشهاد المشترك . كنت أعرف أننى سأخرج ويجب علىَّ أن أقود إيرانيين آخرين إلى تأدية إسهامهم فى التشاور الكبير ، الجدير وحده بأن يجعل منا شعبًا واحدًا ، وبأن يُمَكِّننا من تَبُّين وفَهم الطبيعة الحقيقة للإسلام . عند الخروج ، كان علىَّ أن أقول لنفسى : إذا ما سنحت لى الفرصة ، فإننى سأقبل الموت كشهيد » .

أحجم على عن التشويش على الحالة الشبيهة بالانجذاب – التى كان برويز قد بلغها عند هذا القسم من قصته – وانتبه إلى أن نظرة برويز الهائمة خلال الحديث صارت تشبه حَوَله السابق ، وإن كانت لم تنشأ الآن عن الجوع ، كما كان الأمر فى الماضى .

كانت شمس ما بعد الظهر قد وصلت الآن إلى الجبال الشمالية ، فبدأ طريق العودة ، وعندما وصلا إلى مكان يريان منه ميدان السيارات ، رأيا بائعى كباب كُثُراً يعملون هناك على ضوء فوانيسهم . من بعيد ، بدا وكأن ثمة مهرجانًا بهيجًا فى الليل . كان على يعرف أن وقت حديثهما الآمن لم يعد جد طويل ، فأراد أن يختصر دون أن يبدأ نقاشا جديداً ،. وكان يعرف كم كان حبُّه لبرويز عظيم القيمة بالنسبة له ، وكان لا يريد أن ينفره .

« يسعدنى أن لك على الأقل رأيًا طيبًا فى أحد الملالى . إنه من أولياء الله الصالحين ، وقد قال لى إن الموت الكامل فى رأيه هو الموت دفاعًا عن أحد المستضعفين . إنه بالفعل الملا الذى سيفهم على أحسن وجه القسم الثالث من النذر الذى قطعته على نفسك عندما كانت أمك مريضة – تكريس حياتك للشعب الإيرانى – من المؤكد أيضًا أنه اعتبر الإسلام الذى يدرس فى قُم مثقلاً بأشياء كثيرة ، بينما الإسلام شىء بسيط جداً ، أظن أنه كان سيقرُّ مساعيكم لاكتشاف الإسلام من خلال قراءة القرآن وخطب على ، ومن خلال التشاور المشترك . إلاّ أن دراسة الإسلام دون تطوير أسس منهجية لقراءة مصادره ، – كالقرآن وتفسيرات الأئمة كتفسير الإمام على مثلاً ، أو الأسس الموجهة لتفكيرنا – يعنى على الأقل أن نبقى جهلةً إلى حد ما . عندما قابلت طالقانى ، قلت له : أنت تقول للناس إن عليهم دراسة التقويم ، لكنك تمنعهم فى الوقت نفسه من دراسة علم الفلك ! وقد اعترف لى على كره أنه يجب أن يوجد فى كل جيل مائتان إلى ثلاثمائة رجل عليهم أن يدرسوا ما نعلِّمه نحن « شيوخ » قُم .

« لا أشك فى أن كل ملكية هى لله فى المحصلة النهائية ، ولكن لماذا يحدّد القرآن بدقّة أى قسم يحق لكل قريب من قطعة أرض ما ؟ ما الذى يحدث إذا اتّفق

فلاحان فقيران على زراعة قطعة أرض مهجورة بصورة مشتركة ثم تقاتلا ؟ أنستطيع أن نؤكد لهما أن العدالة ستأخذ مجراها بالنسبة لهما وأن أيّاً منهما لن يضطهد ، إذا ما حُلّ نزاعهما ليس بحسب قواعد مقررة ، بل وفق فهمهما الخاص للقرآن أو بحسب إجماع وطنى ما حول أهمية خطب على ، وليس وفق الأسس المنهجية للقرآن ؟ » .

بدا برويز سعيداً بحق لأن عليًّا أولاه هذا القدر من الأهمية . التقط مرة أخرى يد على وقال : عزيزى ، إننى الآن أقرب إليكم أنتم الملالى مما كنت قبل خمس عشرة سنة ، حين أقنعتنى حرب الجزائر أنكم لستم جميعًا سوى مغمغمين لا ينفعون لشىء ، بل يعيشون على حساب أناس مثل أهلى لست غبيًا ، فأنا أمتلك فى كل الأحوال لقب دكتوراه فى الرياضيات . ولقد تعلمت فعلاً أن أكوِّن لنفسى نظرةً خاصةً تنظّم الأشياء » .

وجدا تاكسى نقل مشترك ، كان مليئًا تقريبًا . هذه المرة لم يكن ثمة من خيار ، فجلس برويز فى المقعد الأمامى ، قرب امرأة ترتدى التشادور ، وجلس على فى المقعد الخلفى قرب رجل وامرأة (لا ترتدى التشادور) . كان سائق التاكسى يستمع إلى شريط لمطرب إيرانى محبّب إليه . شعر على بالسعادة لأنه لم يكن يرتدى ثياب الملا ، وإلاّ لكان السائق أقفل الراديو احتراماً له . بخلاف معظم الملالى ، كان على لا يعترض على الموسيقى الخفيفة . لئن كان من الصعب شرح أسباب تجدث شعراء العصور الوسطى الفرس عن الله ، عندما كانوا يحلمون بالحب الدنيوى ، فإنه كان صعبًا بالقدر نفسه شرح لماذا كان شعر الحب الفارسى الحديث كله من طبيعة حسّية . كانت مطربة إيرانية معروفة تغنى ضوء القمر ، والعينين النرجسيتين ، العينين السوداوين لامرأة فى تشادور أبيض ، والموت من خلال سعادة لانبلغها أبدًا : هى أن تضغط بيدك على قلبى . أحسّ على صوتها ، والكورس البهيج لأصوات ثلاثة رجال يصاحبونها ، كانا خلفية مناسبة لفيض الأضواء المتعاظم الذى اخترقته السيارة ، مارة بالأبواب قليلة الإضاءة لفيلات الأثرياء ، فى طريقها نحو الشوارع المزدحمة بالناس فى مركز طهران ، التى كانت شديدة الإضاءة يتزاحم فيها بشر يغادرون أعمالهم إلى عطلة نهاية الأسبوع ويشترون حاجياتهم من الطرق الذاهبة إلى منازلهم .

قرأ على وجه برويز أن رفيقه من قُم – الذى أمضى سنوات كثيرة فى باريس – كان مثله متأثرًا أعمق التأثُّر بعظمة طهران وكثرة أوجهها . تعنى كلمة بيبشو بالفارسية « مدينة الفرنجة » ، وعندما بلغا واجهات دور السينما المتوهجة بالأضواء ، حيث كانت المجسمات الكبيرة المرسومة على لوحات الدعاية ، تبدو تحت أضواء الكشافات ككائنات غريبة حقًا ، انحنى على أمام برويز وهمس بلكنة طهرانية معروفة : « هذه مدينة الفرنجة ، حيث تستطيع أن تجد كل ما تشتهيه نفسك » . فضحك كل من كانوا فى التاكسى .

نزل الاثنان عند مونتازة الملاهى والمسارح والمحلات ، غير بعيد عن تمثال التنين الذى يموت . انفصل علىٌ وبرويز الآن ، بعد أن سأله برويز بشىءٍ من الخجل إن كان يرغب فى القدوم إلى خلقته ، حيث تتم قراءة خطب على . استشهد على ببيتٍ لسعدى : «خُذ حمار يسوع معك فى رحلة حج ، وستجد أنه سيرجع رغم ذلك من الحج حماراً» . وأضاف : حضورى سيبليل مناقشاتكم وحسب ، لكننى سأنزعج كثيرا إن لم تزرنى مرةً أخرى فى وقتٍ قريب . وأضاف: ترسل أمى لى كل أسبوع تقريبًا سوهان من قُم ، فأحتاج إلى شخص يساعدنى فى التهامه » .

كان برويز يأتى من حينٍ لآخر ، وباستثناء سؤالٍ عارض وجهه مرةً إلى علىّ بخصوص الشريعة الإسلامية ، فإنه لم يتحدث معه بعد ذلك أبدًا حول الدين . كان يتحدث عن السياسة بين الفينة والأخرى ، دون أن يجزم كثيرًا فى أى أمر ، باستثناء النقد العادى للنظام الذى كان جزءًا من الغمغمة العامة ومن حياة طهران ، شأنه شأن ضجيج حركة المرور . كان على يعرف أن الحذر هو – جزئيًا – مسألة عادة ، فبرويز له صلات عليه صونها وحمايتها . لكن عليًّا عرف أيضًا أن اعتبارًا آخر كان يلعب هنا دوره فقد شعر برغبة برويز فى إخفاء حالة الانجذاب التى بدت جليةً عليه فى نزهتهما المشتركة .

ذات مساء من مطلع عام ١٩٧٦ ، جاء برويز فى وقت متأخر جدًا للزيارة وبقى بصورة غير مألوفة إلى وقت متقدم من الليل . كانت معنوياته عالية جدًا ، وتحدث كثيرا عن قُم وعن الأشياء هناك ، والتى يفتقدها فى طهران ، بعد هذه الزيارة ، لم يعد برويز

أبدًا . وقد سأل على أولاد عمومته وغيرهم عنه ، لكنه كان قد اختفى . فى معهد الأبحاث ، كانوا على ثقة من أنه لم يعتقل . بعد بضعة أشهر خمَّنَ الجميع أنه تخفّى كى يمارس نشاطًا سريًا .

بين جميع المثقفين الذين رجعوا فى الستينات والسبعينات إلى الدين ، حظى جلال آل أحمد بأعظم احترام فى الأوساط الثقافية . كان آل أحمد يبدو فى حياته كلها نموذجًا للراعى الذى يتقدم القطيع . ومع ذلك ، فقد كان رقيق الحاشية حيال الآخرين قريبًا من مشاعرهم ، يفصح فى الوقت نفسه عن أفكارهم بدرجة من الوضوح جعلته الرجل الذى يعلن قبل الجميع - وبصوت مجلجل لا يعرف التلعثم - ما كانت الجموع تحدس به بصورة غائمة ، كان آل أحمد يقول ما يقوله بإصرار وثبات مشوبين بشىءٍ من السخرية من الذات ، مع أنه كان ، فى الوقت نفسه يُعْلِم سامعيه أن الأمر يؤلمه . وقد قال أشياء كثيرة علنًا شعر بها إيرانيون متنوعو الأشكال فى قرارة أنفسهم ، بحيث بدا فى النهاية مثقفًا مشوشًا ورجلاً متناقضًا . رغم هذا ، فإنه كان يفصح عن مشاعره بقدر من الجلاء والنزاهة والشجاعة ، تجعل كل شخص تقريبًا يستمع إليه برغبة . وربما كان آل أحمد الكاتب الإيرانى الوحيد فى القرن العشرين ، الذى قرأته الشريحة شديدة التنوع للمثقفين الإيرانيين بالحماسة ذاتها - وإن لم يوافق هؤلاء دومًا على ما كان يقوله عن مثقفى طهران الذين تعلّموا فى الغرب إلى الفقهاء المُسنّين فى قُم .

كان لدى الفقهاء سبب يحدوهم للاعتقاد بأن آل أحمد فَهِم خلفية تجربتهم ، فقد سبق له هو نفسه أن كان واحدًا منهم . كتب آل أحمد فى مقطع من سيرته الذاتية : « ترعرعتُ فى أسرة من رجال الدين (الشيعة) وقد مات أبى وأخى الأكبر وزوج شقيقتى فى ثياب رجال الدين ، أما الآن ، فإن ابن أخى وزوج أختى الأخرى رجال دين ، إن هذا ليس سوى بداية قصة الحب التى تتواصل من خلال تدين الأسرة بكاملها - مع بعض الاستثناءات الظرفية ... وقد أمضيت طفولتى - شأن أبناء رجال الدين - فى رفاه من ينتمى إلى الفئات العليا . استمر هذا ، إلى أن مَدَّتْ وزارة العدل فى ظل دوار (وزير رضا شاه ، الذى كتب الصيغة الجديدة لقانون العقوبات) يدها

إلى دفاتر الحسابات . وبما أن والدى أبى الخضوع لضغط الرقابة الحكومية بملصقاتها وأختامها ، فقد أغلق محله واكتفى بالعيش كرجل محترم بين جيرانه » .

بعد إنهاء الدراسة الابتدائية ، أريد لآل أحمد أن يكسب عيشه فى بازار طهران ، مسقط رأسه الذى أمضى فيه القسم الأكبر من حياته . إلاّ أنه درس أيضًا – بموافقة والده بطبيعة الحال – فى مدرسة مروى العليا ، حيث تلقّى تعليمًا دينيًا . وقصد – دون علم والده – الصفوف المسائية للبوليتكنيك ، التى كانت منذ تأسيس الجامعة مجرد مدرسة عليا فقط ، وإن كانت الأحسن فى إيران . وحين تقدم آل أحمد عام ١٩٤٣ لامتحان المدرسة العليا ، كان « شابًا طوله حوالى متر وثمانين سنتيمترًا ، يضع خاتمًا من العقيق فى إصبعه ، قصير شعر الرأس ، انتقل من الوسط الدينى إلى زمن الحرب العالمية الثانية العاصف ، التى لم تجلب لنا الموت والإبادة والقصف بالقنابل وحسب ، بل وتسببت بالجوع والتيفوس والضلال العام والحضور المنفر لقوات الاحتلال أيضًا .

فى ذلك الزمن ، تأرجح آل أحمد بين هذين العالمين . وقد ذهب ذلك الصيف إلى بيروت ، كى يدرس على الأرجح فى الجامعة الأميركية . لكنه ما إن دخل – فى طريقه إلى هناك ، بيت أخيه فى النجف ، حتى أحسّ بجاذبية التقليد العائلى فى التعليم الدينى وبقى هناك ثلاثة أشهر . ثم هرول فجأةً عائدًا « كالهارب » إلى إيران : « لقد أدرت ظهرى لأبى وأخى » بعد أن رأى مستقبله فى صورة « شَرَكٍ له شكل عمامةٍ وجبّة » .

كان آل أحمد على أفضل طريق يقوده إلى أن يصير « أحد الاستثناءات الظرفية » فى أسرته الدينية . حول هذا ، كتب يقول : « فى سنوات المدرسة العليا الأخيرة ، تعرَّفتُ على كتابات وخطابات أحمد كسروى » . هذه المقابلة العرضية مع كسروى بدت له وكأنها أجْهَضَتْ – لمرة واحدة وإلى الأبد – إمكانية أن يصير متدينًا بالمعنى التقليدى ، سيما بعد أن قاده اهتمامه بكسروى إلى قراءة المجلات الراديكالية أيضًا ، التى انبثقت من العدم فى إيران خلال سنوات الحرب ، والتى كانت « بلاد لا أحد » وليس فيها أية رقابة . هكذا عاش فى محيط مؤهل لتلقى الأفكار الراديكالية ؛ فانتسب – بعد فراره من النجف – إلى كلية المعلمين فى طهران ، التى كثيرًا ما فكَّر

فيها بحرارة خاصة بعد مغادرته لها ، بسبب تجربة الشراكة والزمالة التى جمعته إلى الطلبة الآخرين فى صالة النوم . أما انتماؤه الآخر فوجده فى جمعية الإصلاح - وهى مجموعة تأسست عام ١٩٤١ من مثقفين متماثلى التفكير - أسَّس لها جريدة حائط وأعطى فيها دروس لغة عربية مجانية . لقد وجد ، شأن كسروى ، أن التعليم المدرسى قدَّم له على الأقل معرفةً ذات قيمة باقية ، فقد كان يجيد العربية ويستطيع استخدامها لترجمة كتاب يدين شعيرة التعزية وما يماثلها من ممارسات (اشترى تاجرٌ فى البازار طبعة الكتاب الكاملة وأحرقها) . حول هذه السنوات ، قال آل أحمد فى واحد من كتبه : « كانت الأحزاب السياسية تنبثق من الأرض كالفطر » . وبعد أن زار مع أعضاء آخرين من جمعية الإصلاح اجتماعات جميع الأحزاب بالتتابع ، قرروا الانتساب إلى الحزب الشيوعى الإيرانى .

عندما أنهى عام ١٩٤٦ الامتحان الختامى فى كلية المعلمين وصار معلمًا ، وجد نفسه مجبرًا على الاعتماد التام على نفسه ، بسبب القطيعة العنيفة التى حدثت بينه وبين أسرته ، مع أنه لم يكن يملك شيئًا عدا ربطة عنق وبدلة أميركية مستعملة . منذ هذا الوقت ، داهم آل أحمد حنين لازمه طوال حياته نحو عاطفة عائلية ضاعت . لم يكن من السهل إيجاد شىء كهذا فى الحزب الشيوعى الإيرانى ، وإن وجد بين صفوفه أبًا روحيًا هو خليل مالكى ، الاشتراكى الديمقراطى الذى درس فى ألمانيا وكان واحدًا من أربع دزينات من الماركسيين اعتقلهم رضا شاه عام ١٩٣٧ ، خلال إحدى الهوجات البوليسية ضد الراديكاليين (أخلى سبيل معظمهم عام ١٩٤١ ، عقب عزل الشاه) .

بعد عشرين عامًا كتب آل أحمد يقول : « لا أعرف لماذا ، لكن شيئًا ما يشدّنى إلى مالكى . هل لأنه ما يزال مضطهداً ؟ أم بسبب صلابته وشموخه ؟ أم لأنه كان يمكن أن يكون أبى أيضًا ، من حيث العمر والشخصية ؟ ربما كان بالنسبة لى بديلاً للأب الحقيقى ... لكننى لا أرى فيه أبًا أو بطلاً ، بل هو ممثلٌ باقٍ لمثقفى الجيل السابق ، وهو رجلٌ لم يسقط فى تبعيةٍ مُشينةٍ لهذه الحكومة ، ولم يلتزم الصمت حيال المستغلين » .

وبفضل مؤهلاته الواضحة ، سرعان ما صار آل أحمد عضواً في لجنة طهران الإقليمية للحزب ، ولعب دوراً عاماً في الإشراف على نشرياته ، عندما كان الحزب الشيوعي الإيراني في ذروة تأثيره ، لايجرؤ أي مثقف شاب على معارضته ولو كان من غير أعضائه ، صحيح أن الحزب بقي ضعيفًا من الناحية العددية ، لكنه كان ينظم بنجاح الإضرابات في المصانع ، ويحاول تنظيم العمال في حقول النفط – ملكية الحكومة الأثمن .

غير أن آل أحمد ومالكي كانا مع ذلك مستقلين جداً في نظر الحزب ، يطالبان بانتخابات ديمقراطية وببرنامج حزبي لا يكون فاقع الولاء للسوفيات . كان مالكي غاضبًا بصورة خاصة لأن الحزب دعم مطالبة السوفيات بتنازلات نفطية وحبذ استمرار بقاء القوات الروسية في إقليم أذربيجان الإيراني . وفي النهاية ، ترك مالكي وعدد من المثقفين – بينهم آل أحمد – الحزب وأسسوا عام ١٩٤٨ الجمعية الاشتراكية للجماهير الإيرانية ، لكن التنظيم الجديد ما لبث أن حلّ نفسه طوعياً بعد أيام ، عندما هاجمه راديو موسكو . لقد فضّل الاختفاء على الدخول في مواجهة علنية مع البلد الذي اعتبره الأمة الأكثر تقدميةً على وجه الأرض .

هذا الانسحاب الذي قام به نفر من المثقفين الخائفين لم يترك آثاراً على الأهداف الوطنية للحزب الشيوعي الإيراني ، وإن كانت له نتائج هامة على مثقفين إيرانيين آخرين ، إذ انتهت معه سيطرة الحزب الواحد الكاملة تقريباً على الحياة الفكرية .

بعد دخول وخروج آل أحمد السريعين إلى الحزب ومنه ، ساقته الصدمة إلى طريق جديد كل الجِدَّة ، توضَّحت معالمه أكثر فأكثر بمرور الوقت : إنه لم يعد يرى في نفسه سياسيًا ، وإنما صار يعتقد أكثر فأكثر أنه ناقد ثقافي . في هذه الأثناء ، كان آل أحمد يعلم ويترجم ويقوم برحلات مديدة عبر إيران . وقد تعرف عام ١٩٤٨ على زوجة المستقبل في الباص الذاهب من شيراز إلى طهران ، وكانت بدورها كاتبةً موهوبةً تتحدّر من أسرة ثرية في شيراز . كان آل أحمد يكّرس الآن كل وقته للكتابة . وبعد أن نشر ثلاثة أجزاء من القصص القصيرة بين ١٩٤٥ و ١٩٤٨ ، صار يعدّ المؤلف الأكثر أصالة للقصة القصيرة بعد الحرب العالمية الثانية .

كانت أصالة آل أحمد تكمن فى الطريقة التى يعالج بها موضوعاته ، وفى أسلوبه أيضا . أما قصصه فكانت تبدو كقطع من سيرة ذاتية ، يتأمل القاص فيها غالبًا أحداث حياته انطلاقًا من تذبذبات المزاج العفوية والمعلنة لرجل يقف أحيانًا وسط الأحداث التى يصورها الكاتب ، وإن راقبها وكأنه خارجها . أما أسلوبه - الذى نضج تمامًا فى الخمسينات - فقد صور هذين المزاجين - أى المشاركة العاطفية والتنصل - وعبَّر عنهما كمزاجين متزامنين وغير متعاقبين ، إنه أسلوب رجل يتصف بالمشاركة العاطفية ، يخاطب مشاعره الخاصة ومشاعر غيره من مسافة مفعمة بالسخرية ، والحق أن هذا الأسلوب تميز بكثافة رائعة كانت شيئا جديداً كل الجِدَّة فى الأدب الفارسى .

بالأساس ، دان الأدب الفارسى بكثافته الغنية وبثقل روابطه العريضة وبإيحاءاته الكثيرة ، المضمرة والصريحة ، لأشعار حافظ ومولانا وللأعمال الأدبية المماثلة لها والتى كان كل فارسى مثقف يحملها معه ، فى كنز ذاكرته الغنى ، وقبل آل أحمد ، تمرد بعض الكتاب على عبء الروابط العريضة ، فحاول كسروى مثلاً الكتابة بأسلوب مصفًّى « نظيف » (خلق له بعناد مميز كلمات « أنظف » من تلك الموجودة فى الفارسية ، فوجد نفسه مجبراً على تقديم تفسيرات وشروح لمعانى كلماته أوردها فى ملاحق خاصة بكتبه) .

كان آل أحمد عارفًا ممتازًا للفارسية الكلاسيكية ، التى كان يلمح إليها من حين لآخر ، لكنه غالبًا ما يستخدم اللغة الحيّة للإيرانيين ، باعثًا فى هذه الأثناء مجمل الثراء العريض لفارسية طهران المحكية ، من مَلاَحن الشوارع إلى لغة المثقفين الراقية . أما تلمحياته فكانت قصيرة قدر الإمكان : كان يقتبس من الأمثال واللهجات ، التى يوردها فى كل جملة تقريبًا من الكلمات يفهم منه كل إيرانى ما يلمح إليه . لذلك أحسّ القارىء الإيرانى أنه يفهم آل أحمد تمام الفهم ، لأنه يشاركه بالضبط فى معرفة الفارسية المحكية معرفة كاملة . هكذا نجح آل أحمد بصورة تكاد تكون غير ملحوظة فى خلق تواطؤ بين المؤلف والقارىء هو تواطؤ مع مؤلف يتحدث بصوت تحقير ذاتى تشوبه غالبًا أصوات فرعية ساخرة . فى جمله المكتوبة بأسلوب البرقيات ، يبدو المؤلف كمن

يرفع يديه مطمئنًا قراءَهُ ، كأنه يريد أن يقول لهم : « أنتم تعرفون دون شك أى نموذج من البشر أعنى ، وتعرفون أيضًا إلى أى نموذج أنتمى أنا نفسى . من خلال أسلوبه عالى التركيز ، الملتزم باللغة المحكية ، كانت تبرز مشاركة شعورية قوية بدرجة خارقة ، حاول أن يبقيها تحت رقابته من خلال كثافة اللغة والسخرية من الذات ، لكنها عبّرت عن نفسها فى غضب أحيانًا وفى نشوةٍ أحيانًا أخرى .

فى واحدة من قصصه الأولى ، « رحلة الحج » (ظهرت عام ١٩٤٥ ، قبل أن يتبلور أسلوبه الأدبى ويأخذ شكله الناضج) ، يسيطر آل أحمد على تقنية قاص يبدو وكأنه يتبنى فى لحظة معينة عواطف محيطه تبنيًّا تامًا وغير نقدى ، ليشعر فى لحظة تالية أنه شخص خارجى يراقب محيطه من مسافة لاتريحه . هذه القصة - التى تنتج تواطؤًا مع القارىء الإيرانى من خلال افتراضها وجود معرفة حميمة لديه بالتقاليد الدينية الشعبية - تبدأ على التالى : « سرتُ ثلاث مرات تحت القرآن والماء والطحين ، قبَّلتُ ثلاث مرات القرآن ووضعته على جبينى ، كانت صلوات أقاربى وجملهم المقدسة تتضّوع فى المكان ، وكانوا يثيرون عبق مسجد ومكان مقدس فى أجوائه - مكان مقدس تنقصه فقط رائحة الدهن المحترق والرائحة الحادة لشموع الشحم الأبيض - ثم غادرت البيت والدموع تهطل من عينى شقيقتى وأخى الصغير » . أما المنزل ، يرجو آخرون المؤلف أن يقرأ لهم صلاةً وهو يسفح دموع الانفعال الدينى ، فيحسّ نفسه فجأة قريبًا جدًا منهم : » لم أكن أعرف إلى هذا اليوم ... أن اللغة التى أحملها فى فؤادى هى ضرب من الكآبة يداهم جميع الناس » . فى الباص إلى مدن المقامات فى العراق يختفى شعوره بالفاصل البسيط الذى يفصله عن سذاجة شركائه فى الرحلة ويتلاشى أمام طبيعية وعمق حركتهم ، هم الذين » يسافرون إلى المدن الأكثر قدسية على وجه الأرض » ؛ فيشارك - أمام المقام ذاته - الحجاج فى حركاتهم ، التى لم يفهمها تمامًا .

نظرتُ مرةً أخرى إلى المدافن وإلى الحجر الكريم داخل سياج المدفن ، فاستيقظت وفارت مرة أخرى الرغبات الخفية فى صميم قلبى ثم انفجرت فى زفرة طويلة . لا أعرف بالضبط ما الذى كنت أصبو إليه ، وما كانت حاجتى ... اختلطت

رائحة السجائر الرخيصة ، وأنفاس آلاف الحجاج الذين كانت الكتل البشرية تدفعهم تارةً إلى الداخل وطوراً إلى الخارج ، مع الأبخرة المتصاعدة من الأجساد التى تتصبب عرقًا ، فملأت الهواء برائحة فريدة وضارة خففت منها رائحة أغصان الليلك ، التى كانت تتأجج فى كل زاوية . تحت القبات المرتفعة ، كانت تتعالى من آن لآخر أصداء الآيات القرآنية ، فكانت الكلمات العربية تنهمر كالمطر ، مضفية سمة قدسية على المكان ، على الأبواب والجدران ، وفوق الأفاريز والأعمال الزجاجية فى السقف التى كانت تعكس صورة هذه الكتلة البشرية فى مزق مهشمة لا عدد لها ، وعلى الوجوه الأمامية والخلفية للكتب المقدسة ، وكتب الصلاة فى أيدى الرجال ، وعلى عتبة القبر وجوانبه كلها ، وعلى الستائر الفضية للمدفن ، كانت الكلمات العربية محفورة فى آلاف الأشكال والنماذج والبروزات على الخشب ، على البلاط ، على القرميد ، الفضة ، الذهب ، فكان كل شىء يخضع خضوعًا مطلقًا لسطوتها . الله وحده يعلم منذ كم من السنين توجد هنا هذه الكلمات ، التى يلقى بنظراتهم إليها هؤلاء المارون سريعًا بها دون أن يرمش لهم جفن .

أدرك القاص فى هذه الأثناء أنه شارك فى رحلة الحج بطريقة مغايرة لطريقة الناس من حوله : كل واحد كان فى وضع خاص ، وفيما عداى ، لم يكن بينهم من جاء كمجرد متفرج » . ثم تابع أجسام المؤمنين وهى تجرجر نفسها حول المدافن وهى توجعها ، قبل أن يسمح أصحابها لها بالراحة . هذه المشاهد أخرجت القاص من شروده فشعر فى صميم قلبه أنه لا يريد شيئًا مختلفًا لنفسه ولساعة موته الخاص كم أتمنى أن ألقى أنا نفسى معاملة كهذه عندما أموت . بهذه القناعة فى القلب ، لن يخاف أحدٌ الموتَ بعد ذلك » .

فى الخمسينات ، انجذب آل أحمد مرة أخرى لفترة قصيرة إلى السياسة الحزبية . لكنه بقدر ما انهمك فيها ، بقدر ما تزايد شعوره بالغربة عنها . فى البداية أعاد التوثب الذى ترتب على ظهور مصدّق إحياء الأمل الذى كان قد تخلى عنه عام ١٩٤٨ . فاشترك عامى ١٩٥٠ و ١٩٥١ مع مالكى - أبيه الروحى - فى تأسيس حزب العمال ، وجعل دعم مصدق أهم نقطة فى برنامجه - لم يؤمن مصدق نفسه بفاعلية

السياسة الحزبية فى إيران ولم يبد أى اهتمام بتأسيس حزب خاص به . وعندما انشأ هذا الحزب بدوره ، انضم آل أحمد لمجموعة صغيرة حول مالكى انبثق منها حزب جديد عام ١٩٥٢ سُمِّى « القوة الثالثة » . إلا أن آل أحمد كان قد اقتنع وقتها بأن أحداً لن يستطيع إحداث تغييرات حاسمة حقًا من خلال تأسيس أحزاب .

حين سافر مطلع عام ١٩٥٣ مع مجموعة من أصدقائه كى يحمى مصدق من هجوم ملكى (مزعوم) ووصل الباص إلى مقربة من بيت مصدق ، نزل « أصحاب السعادة (أصدقاؤه) من السيارة . كان منظرهم مثيراً للرعب لدرجة جعلتنى أتوجه إلى السيد جوادى (وكان كاتبًا معروفًا بدوره) وأسأله : ألا تراودك الرغبة فى احتساء كأس من الجعة بدل الذهاب إلى هذه الحفلة ؟ وبما أنه كانت لديه هو أيضًا رغبة فى ذلك ، فقد غادرنا الاحتفال . لم يترك قربى من السلطة لدى أبداً الانطباع الذى يتصوره المرء « . كانت محاولات آل أحمد للانخراط فى السياسة كما كان انسحابه الفجائى منها ، أمراً مميزاً ليس فقط بالنسبة له ، بل كذلك بالنسبة لمثقفين كثيرين كانوا قد فقدوا الإيمان ، فى صميمهم ، بقدرة الالتزام السياسى على تحقيق النجاح ، فإذا ما نجح ، عجز عن إحداث تغييرات كبيرة .

عقب صراع مع لجنة « القوة الثالثة » المركزية بسبب طرد واحد من أصدقائه المقربين ، انسحب آل أحمد من العمل الحزبى . وبعد بضعة أشهر سقط مصدق عبر انقلاب حدث فى آب (أغسطس) من عام ١٩٥٣ ، واعتقل مالكى الذى بقى هذه المرة بضعة أعوام فى السجن . كان آل أحمد قد فقد ثقته فى السياسة الحزبية إلى درجة أنه قام بما سبق لكثيرين أن قاموا به قبله فتراجع ، وسط ذهول المثقفين الصامدين ، تحت ضغط النظام ونشر « رسالة براءة » فى الجريدة : « أعلن هنا انسحابى من القوة الثالثة وتخلِّى التام عن أى نشاط سياسى » .

حافظ آل أحمد على علاقات الصداقة التى شدّته إلى النشطاء سياسيًا ، وخاصة منهم حلقة مالكى ، لكنه توجه الآن بكامل طاقاته إلى موضوع حياته الكبير ، إلى السياسة الثقافية ، وكرّس لها قسماً كبيراً من نثره وجميع المقالات تقريبًا التى كتبها منذ هذه اللحظة – وبسبب هذا التحول – تطلع صاحبنا إلى تجديد روابطه مع الأرض

الإيرانية ومع الناس الذين يعيشون عليها ، كى يعيدهم إلى ذواتهم بعد الخيبات التى سببتها السياسة لهم . صحيح أنه كان معلماً فى إحدى مدارس طهران ، لكنه أمضى فى السنوات التالية وقتًا طويلاً جداً فى الريف ، حيث جمع مادةً لثلاثة كتب ومجموعة مقالات حول عالم الفلاح الإيرانى ؛ كان يعرف أنها عمل بدائى ، إذا ما تأمله المرء بمنظار انتروبولوجى ، فأسماها ببساطة « تأملات » . كان آل أحمد يعرف أيضًا القلق يملأ قلوب كثير من الإيرانيين ، وأن هناك من يحاول – فى حمّى الفعل ورد الفعل – توجيه مصائر إيران من العاصمة ، فى حين أن إيران الحقيقية قد تكون « هناك فى الخارج » ، فى عشرات آلاف القرى مهملة وغارقة فى صبر أخرس ، لم تتعرض بعد لإغراءات آلاف الأشياء والأفكار الأجنبية ، بل ما تزال على الدوام إيرانية نقية وغير مبلبلة . هذا القلق خاطبه آل أحمد فوجد من يصغى إليه .

كان الموضوع الأول الذى درسه آل أحمد هو أورازان ، القرية التى تحدر منها أجداده الأوائل ، وقد أعلن فى الجملة الأولى من كتابه حولها برنامج عمله لسلسلة كتبه بكاملها : « حسب ما يسود أمتنا من عرف وسياسة وثقافة وصحافة ، ليس لأية قرية بمفردها أية أهمية على الإطلاق . رغم ذلك ، تشكل القرى المتفرقة جوهر البنية الاجتماعية لبلدٍ من البلدان وتعدّ الحقل الأساسى للحكم على شكل حياته ... » ثم يقول إن هذه القرية من قرى شمال إيران ذات المئات القليلة من السكان هى « مثل آلاف القرى ، حيث تحرث الأرض ويوجد دومًا فى مكان ما نزاع حول توزيع المياه ، ونادراً ما يستحم السكان ، ويشربون شايهم بالزبيب والتمر » . إنها قرية تفتقر ليس فقط إلى أية فكرة عن المدارس الابتدائية والرعاية الصحية وأقسام الشرطة ، بل إن معظم سكانها ما يزالون يشعلون غلايينهم بواسطة الحجر النارى والفتيل » .

كانت لآل أحمد علاقة شخصية أيضًا بمنطقة ثانية بولوك الزهراء ، حيث درس قريتين . وقد بدأ كتابه عنها (تقع مثل قرية أوزاران فى شمال إيران) بالقول : « عندما كنت ما أزال صغيراً ، تزوجت إحدى شقيقاتى (الكبرى منهن) من فقيه دينى من قُم ، وكان مقرراً أن يتولى قريبًا منصب ملا القرية خلفًا لوالده فى بولوك الزهرا » . هذه الدراسة تضمنت شأن دراسته الأولى وصفًا دقيقًا للزراعة ، ولبناء

المنازل ولعادات الأعراس والوفيات ، وللهجات ... الخ ، لكن الكتاب الثانى لم يخف عواطفه ، فقد أوضح آل أحمد فى مقدمته لماذا كان تفكيره فى بولوك الزهرا ، التى عرفها فى شبابه ، يجعله سعيداً ؟ وقد عبّر عن اعتقاده بأن العمل فى هذا الكتاب حرره من ذكريات ثقيلة : » عندما يتجاوز المرء سنوات الشباب ، يغدو بأمسّ الحاجة إلى تنظيف بيته الروحى ! » .

هذا التنطيف للبيت الروحى يبدو أنه أحدث أثراً طيباً ، فعندما نشر آل أحمد فى مطالع الستينات دراسته الثالثة وبعض المقالات حول العادات الشعبية ، كان يعى بوضوح أكبر ما يفتقده فى مجتمع زمنه الإيرانى ، ولماذا كانت تنقصه بعض الأشياء . لقد أعانه إحساسه الشخصى بأنه فقد أسرته الخاصة - بسبب القطيعة مع أبيه والحزن على ضياع طفولته - فى تطوير نقد عام للمجتمع الإيرانى الذى كان يعيش فيه ، ولجَشعه وافتقاره إلى أصالة أخلاقية وعاطفية . وكان قد شعر بين وقت وآخر بنفحةٍ من جو العطاء والأخذ المادى والعاطفى الذى كان كثير التوق إليه ، أحس بذلك فى غرفة نوم حلقة الأساتذة الدراسية ، وفى كيبوتز إسرائيلى حيث عمل فى أواسط الستينات ، وفى الحياة القروية بإيران قبل شىء ، عندما كان يبرأ من « المرض » الثقافى الذى أصاب المدن الإيرانية .

ابتكر آل أحمد كلمةً جديدةً لوصف هذا المرض ، تحولت منذ أواسط الستينات وحتى الآن إلى شعار بالنسبة للإيرانيين . بالترجمة الحرفية تعنى هذه الكلمة « الإصابة بالغرب » ، مع أن هذه الترجمة الثقيلة لا تعطى المعنى الفارسى الأصلى لكلمة غرب زادكى (صديق للغرب) : « أقول غرب زادكى كما يقال كوليرا أو موت بالتجمد . كتب آل أحمد : إن الأمر هو - على الأقل - سىء كوجود حشرات الورق فى حقل قمح . هل رأى قرائى كيف تداهم الحشرات حبات القمح ؟ من الداخل إلى الخارج . لذلك يرى المرء أحياناً قشوراً سليمة ، لكنها تكون فارغة كقشرة الجندب على شجرة « . أن تكون » مصاباً » يعنى بالفارسية أنك لم تصب فقط بمرض أو أن حشرة قرصتك ، بل تعنى أيضاً أن تكون أطرش وأعمى . من هنا فإن « الإصابة بالغرب ترجمت أيضاً « إدمان الغرب » .

إنه لأمر لافت أن آل أحمد بدأ كتابه الأكثر أهميةً حول هذا الموضوع متحدثًا عن الـ Euromanie (هوى الغرب) ، أو إدمانه – وهو سلسلة محاضرات ألقاها أمام لجنة تحديد أهداف التربية الإيرانية فى عام ١٩٦٢ . كان آل أحمد يمارس دوره كمعلم ويرى فى التربية سببًا أساسيًا من أسباب تشويه القيم الثقافية الأصيلة لإيران . وقد انتقد – فى الكتب التى ضمت مقالاته وفى كتاب « الأوروماانية » – نظام التربية الإيرانى الحديث ، إلا أن أشدّ هجماته حدّةً جاءت فى الصورة التى رسمها للمدرسة الإيرانية فى رواية أقرب إلى سيرته الذاتية نشرها عام ١٩٥٨ بعنوان « مدير المدرسة » . كان آل أحمد نفسه مدير مدرسة ابتدائية فى عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ الدراسى . هكذا يمكن اعتبار الكتاب – المتأثر بكتاب سيلين Celines « رحلة إلى حدّ الليل » – تقريرًا دقيقًا إلى حدٍّ ما حول تجاربه آنذاك . ومهما كانت بواعث تأليف الكتاب ، فإنه مثال مقنع على ما بلغه أسلوب آل أحمد من نضج وقوة العبارة والتناسق . والتغيير السريع لمستوى اللغة ولشحنات المشاعر حيال الموضوع الموصوف . وشأن أشياء كثيرة فى عمل آل أحمد ، يبدو الكتاب فى أحيان كثيرة خامًا جدًا وفوضويًا جداً ، إلا أنه عبّر عن تجربة إيرانيين كثيرين بصورة موثوقة ، بحيث أحرز نجاحات هائلة جعلته – ربما – أنجح رواية فى زمن ما بعد الحرب ، قلد جيل كامل من أدباء إيران الشبان أسلوب نثرها ، الذى تصعب إن لم تستحل ترجمته .

تولّى الكاتب منصب مدير مدرسة ، لأنه كان قد سئم تدريس الأدب الفارسى بالطريقة التى قررتها وزارة التربية : « تعلم الأبجدية طوال عشرة أعوام كاملة ، ووجوه الأطفال المصابة بالذهول لدى سماعهم أكثر التفاهات سخفًا والتى بمستطاع المرء تصورها ... والشعر (الفارسى) فى الأسلوب الخراسانى والأسلوب الهندى وأقدم قصيدة فارسية ، وتعلم أنماطًا من الأسلوب كالأمثال واللازمات المكررة ... » . عرف آل أحمد شيئًا فشيئًا ألا رابط يشدّ التعليم المدرسى إلى العالم الذى يأتى الأطفال منه . عندما كانت باحة المدرسة تتحول فى المطر إلى وحل دبق ، فإن عدد الغائبين من الأطفال كان يرتفع عشرة أضعاف ، لذلك يقول الراوى : « قرأت فى الماضى ترهات كثيرة حول مستلزمات وشروط التعليم المدرسى الأساسية كوجود معلمين ، وإسفنجات سبورة ، ودورات مياه مناسبة ، وآلاف الأشياء الأخرى . إن الدراسة ترتبط هنا ، ببساطة وقبل كل شىء بوجود الأحذية » .

يراقب مدير المدرسة – فى مقطع من مقاطع الكتاب – أشغال الدرس العملى مثل خزانة صنعت من الكرتون ، ومقاعد للدمى ، ونموذج يحاكى برج إيفل – ذلك كان فرعًا تعليميًا أخذ متأخرًا بعين الاعتبار التربية العملية ، التى كان قد دعا إليها عيسى صديق طوال أكثر من جيل . كم من المناشير استهلكت فى تصنيع هذه الأشياء عديمة القيمة ؟ كم من الأيدى جرحت خلال إنتاجها ؟ . كم من النقود سحبت من جيوب الآباء ، وكم مشاجرة نشبت فى البيوت ... ولماذا ؟ .... لقد استوردنا حمولات عربات قطارات كاملة من المناشير ، والدبابيس المشبكة ، ودورات المياه المصنوعة من السيراميك ، وبوارى المياه ، والمضخات وآلاف الأشياء الأخرى غير المفيدة . إن واحداً من ألف خريج يفتتح مخزنًا لصنع إطارات الصور أو يبدل مناشيره بذيول الثعالب ... ليبارك الله مبتكر هذا النظام التربوى بدروسه العملية – الذى يسهم كثيراً فى زيادة عدد بائعى البوظة فى الشوارع – وعلاماته المخصصة للسلوك ، وتدريباته العسكرية ، وحدود وبحيرات أثيوبيا وأرقام صادراتها (التى يجب على الأطفال حفظها) ...

وصف آل أحمد مدير المدرسة باعتباره « لعنة وإهانةً لهذا العصر » . إن قوة هذه اللعنة هى الطاقة التى منحت كتاب « الأوروماني » والمقالات والقصص القصيرة المصاحبة قدرة هائلة على التأثير ، بغض النظر عن طريقة عرضه المضطربة والمتناقضة غالبًا . الشيطان هو الآله ، وهو الأداة فى يد الدول الصناعة التى تصنع منتجات جاهزة بمساعدة الآلة . عندما تفرض الآلة على البلدان غير الصناعية ، فإنها تجلب لها تبعية جديدة لمنتجيها وصانعيها وثقافتها : « إن روح الشيطان هذه ، أى الآلة ، (يجب) أن تُعبَّأ قوارير وأن توضع تحت رقابتنا ... لا يجوز للايرانيين أن يصبحوا عبيداً للآلة أو أسرى لها ، فالآلة ليست غايةً بذاتها بل هى وسيلة إلى هدف» .

تشارك الآلة فى المسئولية أيضًا عن تحويل إيران إلى بلد مستهلكين غير منتج : « لم تعد المدن سوى أسواق للاحتيال ، تتكدّس فيها منتجات الصناعة الأوروبية ... لقد صارت لدينا فى كل مكان من بلادنا ، وفى أقصر وقت ، بدل المدن والقرى جبال من الآلات المهترئة ، يشبه كل واحد منها مقبرة السيارات فى أميركا ، وله حجم طهران »

(ولكى يوضّح قصده بصورةٍ أجلى ، يقدم آل أحمد وصفًا صوتيًا بالفارسية لكلمة مقبرة السيارات الإنجليزية) .

قال الكاتب أيضًا إن الآلة خلقت سوقًا عالمية تلغى التقسيم الماركسى الطبقى ، فقد قسمت عالم اليوم إلى فقراء وأغنياء : هناك فى جهة بناة الآلات ، وفى الجهة الأخرى مستهلكوها . وقد قبض الطمع الذى أنجبه مجتمع المستهلكين على مدن إيران بأكملها ، فأخذت تطلب كل يوم مزيداً من السلع الغربية كعلف ، وصارت تتشابه كل يوم أكثر فأكثر فى انهيارها وتهافتها ، وفى افتقارها إلى أية جذور ، وفى شناعتها دون خدمات عامة ، ودون مكتبات ومراكز تواصل فقدت المدن مبانيها العامة الهامة ، فلم يبق منها إلا » مساجد مدمرة وبقايا مبعثرة من مراكز لهو تثير الانفعالات ، ومسارح تعزية عديمة الأهمية « .

وقد بلغت العبودية للآلة وللسوق شكلها النهائى الأكثر إثارة للقرف فى عبودية الإيرانيين الروحية للآلهة الأجنبية ، التى حقنت « الأورومانية » بها عالم التصورات الإيرانى . مع الانهيار الاقتصادى لحياة القرية التقليدية وانتشار راديو الترانزستور ، لم يعد مرض الأورومانية بتصوراته وشهواته المحمومة مقتصراً على المدن الإيرانية الكبرى ، بل وصلت عدواه إلى كل إيرانى : من ساكن القرية الذى فرّ إلى المدينة ولن يعود أبدًا إلى الريف ، لأن حلاق القرية ليس لديه دهن شعر (فزولين) ، ولأنه لا توجد فى القرية دور سينما ، ولأن السندويش ليس معروفًا فى القرى ، إلى الوزير المتعجرف فى الحكومة المركزية ، الذى يعانى حساسية مفرطة ضد الأمراض والغبار ، ويجوب العام كله زوايا العالم الأربع ليرفّه عن نفسه بما أن الأورومانية محصنة ضد كل شىء – الموروث الثقافى الخاص والثقافة الغربية المقتبسة – ، فإن الإيرانى فقد شخصيته ، وصار موضوعًا بلا أصل حقيقى وأضاع بيته وكلامه ، ولم يعد يملك سوى الخوف ... الخوف من أن يكتشف فراغ الفقاعة التى يحملها بدل دماغه فى رأسه » ، هكذا يعيش أحدهم فى أورومانيته عن قناعة بمبدأ المحاكاة وليس لإيمانه بما يفعله . أعط الأورومانى نقوداً ، وسترى أن بيته الذى يشبه اليوم فيللا على البحر مزدانة بالنوافذ المصورة ومضاءة بنور الفلورين ، سيشبه غداً ملهى بأضواء متلألئة وكراسى بارات كثيرة ، وستجسّم جدرانه كلها بعد غد خلفية واحدة لمثلثات كثيرة الألوان » .

فـى واحـد من المواضـع القليلة – التى يتحـدث فـيـهـا عن الأدب الفـارسى الكلاسيكى – يقارن آل أحمـد الإيرانيين بالغربان فى القصة الشـهيرة من ملحمة الصوفى الطويلة لمولانا . « ترى الغربان حجلاً يختال فى مشيته فينشأ لديها انطباع حسن حول الأناقة الرزينة فى سير هذا الطائر ، فتبذل جهداً طويلاً ومضنياً وهى تتمرن على هذه المشية ، لكنها لا تتعلم أبداً مشى طائر الحجل وتنسى مشيتها الأصلية . » نحن منذ مائتى عام كالغربان التى تريد أن تكون حجالاً (إذا كنا نعرف حقًا مَن الحجل ومَن الغراب) » .

فى طبعة الأوروماتية الأولى – التى ظهرت عام ١٩٦٢ – ثم بقوة أكبر فى الطبعات اللاحقة وفى الكتب والمقالات الأخرى لسنوات الستينات ، أبرز آل أحمد جانبًا من جوانب الحياة الإيرانية قال إنه لم يصب بالمرض ، هو الدين . إن المعجب السابق بكسروى ، الذى ترك النجف كالهارب عام ١٩٤٣ لأنه رأى فى حياته المقبلة فخًا يتخذ شكل بُردة ملاّ ، كان قد تفحص شيئًا فشيئًا شحنة الأفكار التى اكتسبها على مسار السنين ، فاستنتج أنه ليس بينها فكرة تعطى « الأصالة » وزنًا مماثلاً لوزنها فى الإسلام الشيعى . كما لا توجد بين الأفكار واحدة تمتلك قدرة المذهب الشيعى على تحريك الشعب . ومع أن آل أحمد لم يكن هو نفسه قادراً على تكريس نفسه للدين ، فقد اعترف أن الدين هو الشىء الوحيد فى إيران الذى يمكن للأغلبية الساحقة أن تقاتل من أجله بكامل قدراتها . لم يتخلص آل أحمد أبدأ من عبء سنواته اللادينية . لقد كان رجلاً مستقيمًا يعرف أنه تدرب لفترة طويلة جداً على مشية الحجل ، وأن شعوره بالراحة من جديد فى مشية الغراب صار ضربًا من المحال . ومع أن إعجابه بالملالى كان يتزايد ، فإنه عبّر دومًا عن انزعاجه من « جمودهم » و« تطيرهم » ، وإن اعتبرهم – فى الوقت نفسه – مثقفين « أصاليين » لا يماثلهم فى أصالتهم وثقافتهم إلا عدد جدّ قليل من « متعلمى » طهران . وقد أراد أن يكون مثلهم ، وأن يفهم لماذا كان يحسّ فجأةً بالراحة حين يتحدث كمسلم شيعى .

رغم قطيعة آل أحمد مع أبيه وارتباطه الطويل بالماركسية ، حافظ الدين على مكانته الهامة فى عالم تصوراته ، ولعب دوراً أساسيًا بالنسبة لأشخاص قصصه القصيرة المبكرة . وكانت تجربة حياة الريف الإيرانى فى سنوات « سيره الذاتية »

تؤكد تجربة سنوات شبابه – التى اقتبس منها على الدوام قصصاً جديدة . ولئن كان الدين قد دُفع إلى الهامش بصورة وقتية فى « صالون » الحياة الإيرانية ، فإنه بقى مسيطراً فى القاعات الخاصة بسلطته وسطوته القديمة ، وبخاصة لدى الإيرانيين الذين اهتمت الحومة بهم أقل من غيرهم .

يعيش – حاليًا – تسعون بالمائة من شعب هذه البلاد وفق معايير قيمية دينية . وهم يبحثون فى السماء عن السعادة التى لا يجدونها فى الحاضر ، كما يبحثون عنها بالقدر نفسه فى الدين والعالم الآخر ، وهم محقون فى ذلك . إنهم يشبون أحيانًا حتى العرق ، لكنهم يغسلون أفواههم بالماء ، ثم ينهضون للصلاة . كما يكفرون عن أخطائهم فى شهر رمضان ، بل إنهم يقدمون الأضاحى عند مقام داود – أحد أعقاب الأئمة – عندما يبذر رجلنا فى القرية سبع بذور ويحصد عشرة ، فإنه يصطحب لتوه نساءه وأبناءه ويذهب حاجًا إلى مشهد ، أو على الأقل إلى قُم . وإننا لننتظر جميعًا أمام الزمان . إننى أقول نحن ننتظر جميعًا ، وهذا قول محق ، لأن أية واحدة من حكوماتنا المهملة لم تحقق حتى الحد الأدنى من وعودها والتزاماتها ، ولأن ممارسات الاضطهاد والظلم والاختناق والتمييز تسيطر فى كل مكان ؛ لهذا السبب تحمل جميع المبانى الدينية ، من غرفة الشرب فى الممر (التى بنيت بأموال إحدى المؤسسات الدينية) والمسجد الصغير فى نهاية الزقاق إلى المقام أمام القرية ، سائر سمات الشك حيال الحكومة وتدابيرها . إنها تحمل جميع علامات انتظار المسيح الموعود وتضع آمالها فى عظمته ، هو صاحب الزمان ، الذى لانرجو سواه : فليعجّل الله كلى القدرة ظهوره ! .

ربما كان مثل هذا الشعور الإيمانى يثير دهشة رجل يتعاطى المسكرات ولم يؤد الصلوات الواجبة عليه إلا نادراً . لكن آل أحمد لم يكن مشعوذاً . لقد عرف أنه لا يستطيع أن يؤمن إيماناً حقًا ، لكنه عرف أيضًا أنه لا يوجد بالنسبة له شىء على وجه التقريب يستحق أن يؤمن به بحق . وكان يعى تماماً أنه شخصيًا محل تجاذب بين الـ هناك والـ هنا ، تجاذب كان يقبله كمثقف وصاحب « مصداقية » . وقد صدم صراعه من أجل النزاهة أعداءه وجردهم من أسلحتهم فى آن معًا . فى إحدى

المقابلات ، سأله بعض طلبة الجامعة إن كان يؤمن بالتطور التدرجى أم بخلق العالم ، فأجاب : « إذا ما خيّرت بين هذين – الافتراض أو التخمين (حول التطور التدرجى) والتاريخ (تاريخ الخلق) – فإننى أختار التاريخ . لماذا ؟ لأنّ فيه شعراً ، ولأن التاريخ هو أساس الشعر . أنتم أنفسكم تعرفون هذا على أحسن وجه . فهل تقبلون التصور الذى يؤكد . أنكم من سبط آدم الذى خلقه الله من تراب ونفخ الروح فيه ، فوقف على قدميه واستوى » . (هنا قال بعض الحاضرين : هذا غير مقبول) .

كان آل أحمد يثق أيضًا أن المثقفين لم يصيبوا أى نجاح ، إذا ما نظرنا إلى الأمور بمنظار تاريخى ، إلا عندما تحالفوا مع رجال الدين : حدث هذا فى الانتفاضة ضد امتيازات التبغ ، وفى الثورة الدستورية ، وعند صعود رضا بهلوى ، وفى الكفاح الذى قاده مصدق من أجل تأميم النفط الإيرانى . بل إن آل أحمد دافع حتى عن رجل الشريعة المحافظ (سيقول معظم أتباع الدستور الإيرانى عنه : « الرجعى ») الشيخ فضل الله نورى ، الذى هاجم دون هوادة البرلمانية وأى شكل من أشكال تطبيق الأفكار الغربية . كتب آل أحمد قائلاً : إن فضل الله مات شهيداً لأنه حبذ حكومة تقوم على الشريعة الإسلامية المقدسة ، وأضيف هنا أيضًا لأنه مات من أجل الفكرة الشيعية عمومًا ، فى نظرى ، إن جثمان هذا الرجل العظيم كان أشبه وهو على المشنقة براية ترفرف على هذه البلاد . كى ترمز إلى تفوق الأورومانية . فى ظل هذه الراية ، تغربنا عن أنفسنا كشعب ، فى الثياب ، فى بيوتنا ، وفى طعامنا وأدبنا ، فى منشوراتنا و – هذا أخطر شىء على الإطلاق – فى نظامنا التربوى . فنحن نحاكى التربية الغربية وطريقة التفكير الغربى ، وعندما نحل أية مشكلة ، فإننا نتوجه وفق ما تمليه علينا الطرائق الغربية .

بينما كان آل أحمد يمدّ إحدى يديه إلى القادة الدينيين باعتبارهم مثقفين مثله (وقال إنهم يأتون فى « ثقافتهم » بعد قبضة من الكتاب والمخترعين والمتعلمين الإيرانيين) ، فإنه كان يحول باليد الأخرى دون اقترابهم كثيراً منه . والحق ، أنه لم يكن ينتمى إلى أية جماعة ، يستوى فى ذلك الشيوعيون والاشتراكيون الديمقراطيون ورجال الدين . وقد قال فى كتاب الأورومانية ، المحشو بامتداح الشيعة : « تستند

المؤسسة الدينية فى سائر هيئاتها وأعرافها على الخرافة . وهى تهرب إلى أزمنة غابرة وطقوس بالية ، وتؤقلم نفسها مع دور حارس المقبرة » . وفى كتابٍ آخر ، يقدم آل أحمد فى البداية شرحًا مفصلاً يؤكد أن تعليم المدرسة (هكذا فى النص الأصلى) هو أحد منابر الثقافة ، ثم يشرح لماذا يلزم مثقف ترعرع فى كنف أسرة أحد رجال الدين نفسه أحيانًا ، بالنمط الثقافى الأوروبى بالقدر نفسه من العناد الذى يدفع رجل الدين للكفاح من أجل دقائق ممارسته الدينية .

يشهد الأطفال – فى أسرة رجل الدين بالذات – تعصب وفجاجة وتحجر رجال الدين ، ويشهدون أحيانًا ضيق أفقهم ونفاقهم المختبئين وراء واجهة روحانية من الطراز الأول . أنا نفسى – مؤلف هذه الأسطر – صنّفتنى أسرتى الدينية « ملحداً » ، لحظة أقلعت عن وضع رقاقة طين (من تراب كربلاء ، مكان استشهاد الحسين) تحت جبينى خلال الصلاة ، لاعتقادى أن صلاتى على رقاقة طين هو ضرب من عبادة « الأصنام » لكن والدى كان على ثقة من أن سلوكى كان بداية « الإلحاد » . صدقونى ، إذا كانت (تهمة) الإلحاد تجرى بهذه السهولة على الشفاه ، فإن أى إنسان من سبط آدم ، سبق له أن مرّ ذات مرة بتجربة كهذه ، يستطيع أن يعطى نفسه الحق فى السير بها إلى نتائجها الأخيرة .

وعى آل أحمد دومًا – كما يظهر من هذه الفقرة – أن الجذور النفسية لعدم ثقته فى الشيعية « الرسمية » تكمن فى قطيعته مع أبيه . حين تبدّد المذاق المرّ لهذه القطيعة ، استيقظ فيه بقوة متزايدة الأمل فى قدرته على استيعاب جوهره الدينى القوى الخاص داخل حياته ، ودفع أعداء الحكومة من دينيين ويساريين إلى العمل المشترك . حوالى عام ١٩٦٠ ، مرض والده جديًا وأصيب فى النهاية بالشلل ، فقام آل أحمد بزيارته فى قُمْ وتصالح معه . وفى عام ١٩٦٢ ، مات أبوه ، فأقام الخمينى صلاة الغائب فى قُمْ بحضور آل أحمد . بعد الصلاة ، زار الخمينى كى يشكره . وقد روى أن الخمينى قال له إنه قرأ كتاب الأورومانية وأعجب به (لا شك فى أنه غدًا كتابًا شعبيًا جدًا فى قُم بعد نشره مباشرة) . ومن المؤكد على كل حال أن انتفاضة آذار من عام ١٩٦٣ – التى كان الخمينى وجهها الأساسى – أثارت الحماسة فى نفس آل أحمد .

ويقال أيضًا إنه زار الخمينى فى طهران ، حيث كان آيه الله قيد الإقامة الجبرية قبل نفيه فى عام ١٩٦٤ ، وأنه قال له بينما كانا يتصافحان : إذا ما مددنا أيدينا إلى بعضنا ، فإننا سننتصر على الحكومة » . وقد اعتقد رواة هذه القصة أن لقاء الرجلين مهّد للتحالف بين جناح من المثقفين والقادة الدينيين .

حجّ آل أحمد عام ١٩٦٤ إلى مكة . ذلك كان فعلاً من أفعال أسلوبه اللاحق . كان فعل « التزام » و « انحياز » – ليس من قبيل المصادفة أنه قام بترجمات سريعة (لم تكن متقنة أو دقيقة دومًا) لعدد من مؤلفات كامو وسارتر – كما كان فعل إعلان حرب على المثقف الغربى الذى » رفع أنفه وعقد سترته وقال : رحلة حج (إلى مكة) ؟ هل الأماكن (التى يمكن زيارتها) قليلةٌ إلى هذا الحد ؟ » ذلك كان أيضًا عملاً من أعمال البر حيال أسرته . مات أخوه فى المدينة المنورة ، حيث كان ممثلاً لآية الله بروجردى ورئيسًا للطائفة الشيعية أخيرًا ، كان الحج فعلاً من أفعال البحث عن الذات . بعد أن اتضح له أن تجربته الثقافية الذاتية تمتح فى النهاية من مصدرين هما اللغة الفارسية والإسلام الشيعى ، كان قد غدا بحاجة لأن يتلمّس النصف الدينى من تجربته على أرضية صدى روحه ، وأن يتحسّس فى جوانيته ما كان صادق الرنين أو كاذبه .

فى الطائرة التى حملته إلى الحج ، لاحظ أن بعض أعضاء الطاقم كانوا لبنانيين بينهم العربى والأرمنى ، عندئذٍ سأل نفسه : ومن أنت ؟ أعرف أننى نطقت صباح اليوم فى قاعة الحجاج بمطار طهران بصلاتى ، فمن يعرف بعد كم من السنين حدث هذا ؟ إنها قطعًا المرة الأولى منذ أقلعت فى عامك الجامعى الأول عن الصلاة ... ولكن لكى أكون صادقًا ، أنا ما عدت أملك المزاج لذلك ، وأحسّ أن الأمر برمته فعل نفاق . وحتى إن لم يكن نفاقًا ، فإنه لا يرتبط بالإيمان بأى رابط ، فالمرء يريد ببساطة أن يكون جزءًا من الجمهور » .

هذه الرغبة – أن يكون جزءًا من الجمهور – تحولت بالنسبة له إلى العامل الأكثر أهمية فى رحلة الحج وإلى عنصر الإسلام الذى استطاع أخذه معه من الرحلة باعتباره عنصره الخاص الأكثر جوهرية . كان آل أحمد قد لاحظ تكوّن مجموعات مختلفة للحجيج ، حتى بين الإيرانيين . كما لا حظ أن أحد الملالى وأتباعه ، ممن يسكنون معه

فى البيت نفسه فى مكة ، تحولوا إلى مجموعة مغلقة . « لقد صعدوا إلى الأعلى وصرنا نسمع بصورة دائمة دعوتهم إلى الصلاة ورثائياتهم وبكائياتهم . أما نحن – الأقل تشدداً ، والذين ليست لدينا حاجة قوية مماثلة إلى الإخوان والملالى – فكنا فى الطابق الأوسط » . (بينما ازدحمت النساء فى الطابق السفلى) . إلا أن قوة الانعتاق المحايثة لهذه الرحلة – بوصفها « زمناً مقرراً » دينيًا فى حياة المسلم أصبحت بدورها واضحةً جداً لوعيه : ففى رحلة الحج يراد للمسلم أن يقابل ذاته فى المحصلة النهائية ، بعد أن ينعتق من صفات سائر المجموعات المختلفة .

وصل صباحًا – فى الرابعة وثلاثين دقيقة – إلى مكة . وبينما كان ينتظر شروق الشمس ، « أعدت قراءة كل ما كنت قد حفظته عن ظهر قلب من الشعر ... ، وتمعنت بحرص – قدر ما كنت أستطيع – فى نفسى حتى انبلاج الفجر أما ما رأيته ، فكان فقط « قليلاً من القش » جاء فى « الزمن المقرر » وليس « شخصًا » أتى فى « الموعد المتفق عليه » . أقول إن « الزمن » كان أبدية ، أى أنه كان محيطًا للزمن ، بينما كان معنى » الزمن المحدد » فى كل ثانية وفى كل مكان ، أن تنوجد وحدك فقط من ذاتك » .

هذا التوقع ، أن تغوص فى كتلة المؤمنين ، يتحقق أحيانًا ويخفق أحيانًا أخرى . عند الطواف حول الكعبة – المقام المقدس للإسلام والهدف الرئيسى لرحلة الحج – أحسّ آل أحمد بغتة بتلك التجربة المشتركة المنسجمة التى حنّ إليها حياته كلها : « كتفًا إلى كتف مع آخرين ، وبصفتك فرداً وعضواً فى الجماعة ، تخطو فى الاتجاه ذاته نحو هدف واحد . هنا يوجد هدف ونظام ، وأنت جزء من حزمة ضوء تدور حول مركز ، مرتبط بسواك غير منفك عنه ، بل إن الأمر الأكثر أهمية من هذا كله هو أنه ليس هناك من لقاءات . أنت تسير مع الآخرين كتفًا إلى كتف ، لكنك لا تبرز فى مواجهتهم . وترى نكران الذات فى حركات الأجسام البشرية السريعة فقط ، ولا تراه فيما تقوله » .

فى مقابل هذا ، رأى آل أحمد فى الطقس الثانى ، الذى يسعى الحجاج فيه أحيانًا ويعدون أحيانًا أخرى مرات متعددة بين الصفا والمروة ، نوع نكران الذات الذى

كان بالنسبة له الجانب الأكثر إثارة للرعب في الدين : « الغمغمة المرتفعة .. نكران الذات ، فهل تستطيع وسط نكران كهذا للذات أن تحافظ على عقلك ؟ وأن تتصرف ككائن فرد ؟ هل سبق لك أن وجدت نفسك وسط كتلة مخوفة نفرٌ من شيء ما ؟ إن نكران الذات يجب أن يعتبر « تخويفًا » . وكائنًا ما كان هؤلاء الناس ، فإنهم لا يبدون لي كبشر يمكن للمرء أن يقصدهم طلبًا للعون » . بعد ذلك بساعات – عند تأدية صلاة الفجر – مرّ من جديد بتلك التجربة التي بدت له المعجزة الأعظم ، وهي إن السلوك المشترك لبشر يتقاسمون الاعتقاد بالإيمان ذاته ، كان يبدو مفعمًا بالمعنى بطريقة يستحيل أن يبلغها سلوك فرد واحد . « بدأ سجودي المتكرر ، وحين رفعت رأسي ، كان جميع الناس قد دخلوا المسجد – المحيط بالكعبة – من نهاية ممرات الأعمدة والسطوح إلى النهاية الأخرى . إنه التجمع البشري الأكبر تحت السماء ، وقد أتوا كلهم إلى مكان واحد كي يطيعوا أمرًا واحدًا ، في تجمع كهذا يجب أن يكون هناك بالتأكيد معنى » .

يبدو الكثير من تحليلات آل أحمد الاجتماعية والثقافية والدينية مألوفًا لنا . فهو – كرجل صاحب ضمير يقظ – لم يحاول إخفاء مصادره على الإطلاق ، كما أخبرنا أن اهتمامه الشديد ينصبّ على كيفية رؤية الغرب لنفسه ورؤيته للشرق . تلمّح المذكرات التي كتبها في الحج تكرارًا إلى موضوع محبب في الأدب الفارسي هو موضوع رحلة الحج ، وإن ذكر أيضًا حج مالكولم أكس ، والرحلة التي قام بها إلى الجزيرة العربية الكاتب الفرنسي بول نيزان ، الذي كان محط إعجاب سارتر الوافر . وأبرز تأثره بأستاذ فلسفة إيراني اكتشف كلمة أوروما نية ، عندما شرح كيف أصبح أحد مفاهيم هايديجر كبير الأهمية بالنسبة لوضع إيران . كان آل أحمد يورد في جميع مؤلفاته استشهادات تفصيلية دومًا حول النقد الذاتي الذي يمارسه الغرب على نفسه ، ومنها الكتاب الذي ترجمه خليل مالكي ، بطل آل أحمد الروحي ، عام ١٩٥٣ عن الهنغارية إلى الفارسية لمؤلفه تيبور منده Tibr Mende ؛ حيث اكتشف آل أحمد – بخلفيته الماركسية اللينينية المحدودة ولكن الأرثوذكسية – في تقسيم منده للعالم إلى أمم صناعية وغير صناعية جذر تقسيمه هو له للعالم إلى سادةٍ للآلة وعبيدٍ لها .

ولئن كانت إلهامات آل أحمد مطبوعةً أيضًا بطابع مصادر غربية ، فإن نقده يرن فى آذاننا رنينًا مألوفًا لأسباب أخرى . هو رنين روسى يرجع إلى قرابته فى الفترة الأخيرة مع صوت سولجنتسين ، الذى قرّبه من أسماعنا عندما تحدث فى الاحتفال بذكرى نهاية العام الدراسى رقم ثلاثمائة وسبعة وعشرين فى جامعة هارفارد قائلاً :

« إن العمى المتواصل للفكر المتفوق مازال واثقًا من أن جميع الأديان الكبرى فى كوكبنا يجب أن تتطور وتنضج وفق معيار النظام الغربى الراهن – النظام الأفضل فى النظرية والأكثر جاذبية فى الممارسة – وإن من المستحيل منع العوالم الأخرى منعًا دائمًا من تبنى الديمقراطية التعددية الغربية ونمط الحياة الغربى (هذا المنع يمارسه قادة أشرار أو تمسبب به أزمات فظيعة ، أو بربرية هذه العوالم وعدم تفهمها) . بل إن بلدانًا بكاملها تقوَّمُ فقط بحسب التقدم الذى أحرزته فى هذا المنحى فى الواقع تنبع هذه الطريقة فى النظر دون أى وجه حق من المقياس الغربى الذى تُقاسُ به سائر الأمور » .

ليس سولجنتسين سوى وريث لتيار القرن التاسع عشر السلافى الذى نسمع صوته فى كثير من روايات ذلك الزمن . ثمة أيضًا تشابه طليق بين مسار حياة آل أحمد ونيقولاى غوغول ، الذى انتقل فى نهاية أربعينات القرن الماضى من الوصف الساخر لطريقة حياة البيروقراطين الصغار إلى مزيج من النقد الاجتماعى والتمجيد الحار للكنيسة الروسية الأرثوذكسية ، التى قال عنها إنها « تشبه عذراءَ طهورًا حافظت على نفسها بطريقة فريدة – كأنما أرسلتها إلى الشعب الروسى السماء مباشرةً – » . وقد مثلت الكنيسة الأرثوذكسية لغوغول العنصر الأكثر عمقًا فى النفس الروسية ، وموطن توازنها الحقيقى ، « أعتقد أن من الجنون الرغبة فى إدخال أية تجديدات من خارج الكنيسة إلى روسيا ، دون الحصول على بركة الكنيسة . بل إن من البلاهة أن نسعى إلى حقن فكرنا بأفكار أوروبية ، إن لم تعمد هذه الأخيرة بنور المسيح » . كان لآل أحمد كناطق باسم الشعب البسيط أسلاف روس أيضًا . يقول تورجنيف (المعادى للنزعة السلافية) فى رواية دخان لو كنت رسامًا لرسمت الصورة التالية : رجل متعلم يقف أمام فلاح . إنه ينحنى أمامه بخشوع ويقول له اشفنى ، يا أبى الفلاح ، فأنا أعانى من مرض يدمرنى . « ينحنى الفلاح بدوره أمام المتعلم بضراعة ويقول له : علمنى ، يا أبى ومعلمى ، فإن جهلى يدمرنى » .

ربما كان آل أحمد لا يعرف أن له أسلافًا روسًا . صحيح أنه ترجم عام ١٩٤٨ « مقامر » دوستويفسكى من الفرنسية إلى الفارسية ، لكنه لم يكن شديد الاهتمام (لسوء حظه) بعلاقة دوستويفسكى شديدة التعقيد بالمعتقد السلافى أو بالدين بوجه الإجمال . بعد عام ١٩٤٨ ، كان الأدب الأجنبى الوحيد الذى كرّس جهده له من بين الآداب الأجنبية هو الأدب الفرنسى ، وعلى كل حال ، فإن آل أحمد كان أصيلاً ، فقد انطبع كل شىء قام به بطابع ظروفه الإيرانية وبطبيعته الخاصة ، التى برزت فى أسلوبه وحيويته .

وعلى العكس من مدير المدرسة ، الذى وجد معجبين فى كل مكان تقريبًا ، ارتطم كتاب الأورومانية بنقد عنيف . رغم تناقضات الكتاب (يعلن المؤلف فى بدايته أن انتصار الآلة أمر « لا مهرب منه » ، لكنه ينقض هذا القول فى مقاطع تالية) . لكن رغم تخيلات آل أحمد التاريخية الفجة (يرى الكاتب بداية الأورومانية فى الهرب من « الأم الهند ») فقد أصاب عصبًا حساسًا : إذ كان لدى كل مثقف إيرانى ما يقوله حول الموضوع . حدث هذا ، لأن الكاتب وقف كرجل نزيه وراء ما قام به ، ولأن الكتاب خاطب بصراحة التغيرات التى كان الإيرانيون قد شرعوا يحسّون بها فى محيطهم المباشر ، ومنها حيرة اليسار وضياع ثقته بنفسه بعد سقوط حكومة مصدق . كان اليسار الإيرانى يقدم نفسه للمراقب الخارجى فى صورة حيَّة جدًا ، عند نهاية الخمسينات وبداية الستينات . إذ كان الطلبة الإيرانيون فى أوروبا وأميركا يؤيدونه بقوة تفوق كثيرًا تأييدهم لأى توجه إيديولوجى آخر ، كما كان يخضع حتى فى أميركا لمراقبة دائمة من السافاك ، ومن وكالة المخابرات المركزية الأميركية (CIA) . لكن اليسار كان يخسر فى إيران ذاتها ، مع أنه كان ما يزال قوة هامة احتلت شيئًا فشيئًا موقعًا مركزيًا حافظت عليه من ١٩٤٣ إلى ١٩٥٣ . بيد أن أى انقسام كان يحدث فى المعسكر الشيوعى – وقد بدأت الانقسامات مع ولادة الماوية – كان يتكرر فى اليسار الإيرانى بعشرة أضعاف قوته فى الخارج ، فاليسار كان يتصف بميل إلى نقاء عصبوى يذكر بميل مماثل لدى الجماعات الشيعية الأولى ، التى عاشت انفسامات لا نهاية لها . ولعل نفور آل أحمد من هذه العصبوية بالذات هو الذى أخرجه من السياسة فى نهاية الأمر .

كان آل أحمد واحداً أيضًا من أوائل الإيرانيين الذين شخَّصوا ضعفًا أشد فى اليسار الإيرانى ، تبدَّى فى غربته عن الجماهير . لاشك إن سيطرة اليسار على حلقات نقاش المثقفين فى طهران كانت أمرًا حسنًا . ولكن ما إن وصلت الأمور إلى الحسم ، وشكل آية الله كاشلنى وبهبهانى جبهة ضد مصدق ، حتى أفلح رجال الدين فى جعل الجماهير تساندهم . عام ١٩٦٣ كرر الملالى هذا كله مرةً أخرى بوضوحٍ أشدّ ، حين دعا الخمينى ملالى آخرين إلى أول هبة شعبية كبرى منذ ١٩٥٣ ضد الحكومة . صحيح أن اليسار مارس النقد الذاتى لأنه لم ينجح فى تعبئة الجماهير بالطريقة ذاتها ، لكن المشكلة بقيت دون حل .

ذابت قاعدة القوة الحقيقية لليسار فى حقول النفط والمصانع بالتدريج ، وحدث هذا جزئيًا بسبب القمع الذى مارسته الحكومة ، وجزئيًا لأن عمال النفط والصناعة حققوا إنجازات كان اليسار يقول إن تحقيقها لن يتم إلا على يد حكومة يسارية ، منها كفالة أماكن العمل ، وارتفاع متزايد بهذا القدر أو ذاك للدخل الفعلى ضمن قانون المشاركة فى الأرباح ، الذى صدر عام ١٩٦٣ ، فضمن لعمال المصانع الكبيرة دخلاً إضافيًا سنويًا يعادل أجر شهر على الأقل ، فى حين جنَّدت وزارة العمل نفسها بفاعلية لضمان أماكن العمل . غير أن البلبلة الأيديولوجية الكبرى التى حدثت فى صفوف اليسار تلازمت وصدور قانون الإصلاح الزراعى عام ١٩٦٢ ، السنة التى كان فيها ٦٥ ٪ من الأرض فى يد ١ ٪ من الشعب . بدأ الإصلاح الزراعى بصورة جدية بعد « اضطرابات » عام ١٩٦٣ مباشرة ، وعندما علم الشاه – الذى لم يكن واثقًا فى البداية بأية درجة من الإلحاح يطالب الفلاحون بتنفيذه – عمل على تطبيقه بالفعل .

فى طبعة الأورومانية الأولى ، الصادرة عام ١٩٦٢ ، كان آل أحمد يستطيع أن يتحدث محقًا عن التسعين بالمائة من الإيرانيين الذين يعيشون فى القرى المنسية ، وفى أكواخ الفلاحين وزرائب مربى الماشية . لكن عندما صدرت الطبعة اللاحقة (ومؤلفاته الأخرى فى نهاية الستينات) كانت المناطق الريفية قد أقلعت عن المعاملة كطفل بالتبنى . ومع ذلك ، فقد هاجم – شأن مثقفين كثيرين – الإصلاح الزراعى . لا بد من الاعتراف أنه كان لهجمات آل أحمد ما يبررها ، فقد سمح الإصلاح الزراعى

لشخص واحد بامتلاك قرية بكاملها ، ودمر فى بعض الأماكن نظام العمل المشترك بين الفلاحين ، الذى كان قد أثبت نجاعته منذ زمن طويل (هنا كانت توجد بالفعل تعاونيات أرض وعمل ارتكزت على الأعراف المحلية) ، بينما خلف فى أماكن أخرى طبقة من « الكولاك » ، الفلاحين الكبار ، الذين كانوا يستطيعون استغلال الفلاحين الصغار بطرائق أشد حقارة من الطرائق التى كان يتبعها الملاكون الكبار السابقون . إلا أن الهجمات على الإصلاح الزراعى دلّت ، فى الوقت نفسه ، على وجود محاولة يائسة لتوزيع الخطايا : فقد نادى اليسار أكثر من عشرين عامًا بالإصلاح الزراعى ، لكن الحكومة هى التى حولت النداء إلى فعل ، وإن جاء مفعمًا بالنواقص .

مارس آل أحمد نقدًا عنيفًا لبرنامج الحكومة فى الإصلاح الزراعى ، إلا أنه اختار أهداف هجومه بعناية فائقة إجمالاً ، فانصبّ نقده على نتائجه الثقافية والأخلاقية . قال آل أحمد إن الإصلاح الزراعى نشر (مع مشاريع الحكومة الموازية للريف كمشروع التعليم للجميع) الأوروبمانية فى تلك المناطق من الحياة الإيرانية ، التى كانت ما تزال سليمة إلى حد ما . وقد أنتج نهمًا نحو رموز الأوروبمانية الغالية الثمن والعديمة القيمة مثل الكتابة بأضواء النيون على واجهات المساجد ، والنقص فى الآلات الزراعية ، وشراء أجهزة الراديو / المسجلات وما شابهها . عدا ذلك ، فإن العملاق الثقافى المدعى والتافه ، الذى ربطته الكتب المدرسية والإذاعة الرسمية بهذه التغيرات ، بذر بذور الشقاق فى القرى بين الأجيال وداخل كل جيل . كما نشب بين الفلاحين الكبار والعمال الزراعيين صراع أملاه الطمع والحسد ، دمَّر روح العمل المشترك والتعاون فى الحياة القروية ، وانشدّ الفلاحون إلى اقتصاد السوق بالحاجات المزيفة التى خلقها ، فأضاعوا تقاليدهم الروحية وحسّهم السابق حيال الأخذ والعطاء – وبقوا فى الريف ليخوضوا صراعاتهم إلى نهاياتها الأخيرة ، أو فروا إلى المدن يحدوهم أمل بائس فى العثور على الفردوس المادى الذى قد يلبى حاجاتهم الجديدة .

هذه الصورة كان مبالغًا بها جدًا من جوانب كثيرة ، ومثلت انعكاسًا لتوق آل أحمد الرومانسى إلى استعادة براءة إيران التى ضاعت قبل « السقوط » . إلا أنه كان فيها – مع ذلك – ذرة صغيرة من الحقيقة ، وطبيعى أن توجَدَ ذرةٌ صغيرةٌ من الحقيقة

فى كل وصف للعالم الثالث . ولكن عندما كان مثقفو إيران يقرءون رأس مال الأورومانية ويعيدون قراءته ، حيث يقول آل أحمد : انظروا إلى أية مقبرة تحولت أراضى أمتنا الزراعية » - فإنهم كانوا يشعرون أن كلماته ترسم معالم طريق المستقبل .

لم تكن معاناة الفلاحين من هذه الهموم واضحةً بأية حال ، والحق ، أن تركيز نقد آل أحمد اليسارى على الجانب الثقافى والأخلاقى من الإصلاح الزراعى هو إقرار غير مباشر بأن الفلاح قبل الديناميكية التى كان قد انخرط فيها ، وإن الأحزاب السياسية - بما فيها أحزاب اليسار - لن تستطيع أن تستخدمه كمجرد أداة بعد الآن . وفى روايته الأخيرة - التى صدرت عام ١٩٦٧ ، بعنوان لعنة الأرض - يمتدح آل أحمد بطله الإيجابى ، الذى يهاجر من المدينة إلى القرية ويناضل للحفاظ على قيم الحياة الريفية . صحيح أن البطل يقوم ببعض الأشياء الحسنة فى القرية ، إلا أنه يغادرها فى النهاية مثلما جاء إليها - على شاحنة - معترفًا أنه لا يملك علاجًا عامًا شافيًا لمشكلات الحياة فى الريف .

خاطبت نظرية آل أحمد عن الأورومانية فى طور مبكر جداً وبطريقة عظيمة الأثر ، وشديدة الاختلاف عن كل ما سبقها مشاعر قُيِّض لها أن تتصاعد بعد موته إلى حمى أصابت وعى الإيرانيين . وللمفارقة ، فإن واحداً من هذه المشاعر اقترن بزيادة رفاه الإيرانيين بفعل النفط . قال آل أحمد : حتى اكتشاف النفط ، كانت إيران بلداً مستقلاً . ومع تصاعد أسعار النفط ، أملت القوى الغربية عليها نوعية المنتجات التى يجب شراؤها ، وفرضت عليها اتفاقات تجارية بينها شراء مخزونات سلاح هائلة لا لزوم لها ، وجعلتها مكبًا تفرغ فيه فوائض الزراعة الغربية ، وبينها منتجات - أسماها آل أحمد ساخرًا « حليب دجاج » - عندما عقدت الحكومة فى النصف الثانى من السبعينات اتفاقات لشراء غواصات ذرية أميركية تضمن قوتها فى المحيط الهندى ، وكانت فنادق طهران تعجُّ برجال الأعمال الغربيين ، الذين كانوا يغضبون تقريبًا حين كان الإيرانيون « الأثرياء بوقاحة » لا يشترون شيئًا ، وعندما كانت سفن الشحن تجوب الخليج الفارسى حاملةً الزبدة الدانماركية ولحم الغنم الأوسترالى والقمح الأميركى ، لأن سفن أعالى البحار الإيرانية محتجزة - كان الغضب يمسك بتلابيب

الإيرانيين ، الذين يرون كيف يتم فعلاً بالطريقة التى كان آل أحمد قد وصفها أى من خلال اتفاقات تجارية مفروضة . على كل حال ، كانت التجارة مفروضةً أقل بكثير ، وكانت – على الأقل فى حالة تجارة المواد الغذائية – ضروريةً لبقاء إيران أكثر بكثير مما اعترف به آل أحمد . إلا أن شيئا مخالفًا للعقل وغير خاضع للرقابة كان لصيقًا بها فعاود الإيرانيين – لأول مرة بعد احتكار التبغ – شعور صريح بأنهم ليسوا سادة ثرواتهم الخاصة .

رأى آل أحمد أيضًا الدلائل الأولى لعبادة وطنية جديدة للملَكية ورفَضَها . امتلكت الملكية جذورًا عميقة وحقيقية فى التقاليد الإيرانية ، وليس سرًا أن الملحمة الإيرانية الوطنية (الشاهنامه) سميت كتب الملوك احتقر آل أحمد أمورًا وأشياء كانت مجرد استمرار لعبادة الملوك التقليدية التى وأصلها البهلوى « بجواهر التاج المودعة فى مصرف البلد ... وبكل ما من شأنه أن يبهج النظر بشكل عام ، قدم الرجل الصغير مشهدًا ، فظن أنه صار عظيمًا ! لكن العنصر الجديد كان مع ذلك عبادة الماضى الإيرانى وخاصةً منه الملكية الإيرانية قبل الإسلام .

كان الإيرانيون يشعرون أنهم يعرفون ملوكهم وأبطالهم من العصر القديم بدقة ، كما يعرفون ملوكهم وأبطالهم فى القرون الأربعة عشرة من التاريخ الإسلامى . لكن هؤلاء الملوك والأبطال القدماء كانوا يتحدرون من كتاب الملوك للفردوسى بأسلوبيته وشاعريته اللتين لا مثيل لهما . إنهم لم يكونوا الفرس القدماء لكسينوفون وهيرودوت ، ولم يكونوا أيضًا ملوك الفرس كما جاء وا فى كتب أشعيا وعزرا . حاول القوميون الفتيان – الملتفون حول رضا شاه – استخدام الكتب المدرسية والنشرات الجماهيرية لتدريس الشعب الإيرانى هذا التاريخ حديث الاكتشاف ، وركزوا بإلحاح خاص على أولئك السادة الإيرانيين القدماء الذين أسماهم الإغريق فرسًا ، وضمت إمبراطوريتهم العظيمة والقسم الأكبر من غرب آسيا ، وكذلك المناطق المجاورة من آسيا الوسطى والهند ، وكانت عنصر تهديد خطير للإغريق طوال فترة قيامها ، أى مذ نشأت على يد قورش فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن انحلت على يد المغامر الباهر نصف الإغريقى (وصديق الفرس) الإسكندر الكبير فى القرن الرابع قبل الميلاد .

أطلقت أسر إيرانية تنتمى إلى الفئات العليا والمتوسطة – بتأثير الدور الذى لعبته إيران فى التاريخ ما قبل الإسلامى – أسماء إيرانية منذ عام ١٩٣٠ على أبناء ها

كقورش وقمبيز ، أسماء اعتبرها المسلمون الإيرانيون قبل ترجمة الكتب الأوروبية الحديثة فى القرن التاسع عشر أجنبية ، فلم تعن لهم أى شىء . وعندما كبر قوارشة الثلاثينات وأعطوا أبناء هم بدورهم أسماء إيرانية قديمة ، بدا وكأن الطقس التاريخانى حديث التطعيم قد ضرب جذوره فى الواقع . كان تاريخ إيران ما قبل الإسلامى - كما ورد فى الملحمة الوطنية - وهى مزيج من الأسطورة وتاريخ الإمبراطورية الحقيقى والتاريخ المحلى الحقيقى المترجم إلى تاريخ إمبراطورى - يتداخل تداخلاً وثيقًا مع تاريخ الإيرانيين كما جاء لدى الكلاسيكيين الإغريق ، وفى الإنجيل ، والألواح الطينية لبلاد ما بين النهرين وأوراق البردى المصرية . هاتان قراء تان أكملتا كلتاهما القومية الإيرانية الجديدة التى ظهرت فى القرن العشرين . على كل حال ، فإن الإيرانيين كانوا - بحسب أخبار القدماء - واحداً من أعظم شعوب العالم القديم ، قبل ظهور الإسلام بألف عام .

انطلق جيل القوارشة الثانى - الذى تقلد مناصب إدارية تحت حكم ثانى شاه بهلوى - من الاعتقاد بأن تداخل هاتين الصورتين التاريخيين غدا حقيقةً ناجزةً سيتبناها إيرانيو آل أحمد المنسيون ، ما إن تنقل كتب الدولة المدرسية هذه الرسالة إلى غالبية أطفال إيران ، الذين ولدوا بعد الحرب . بيد أن القوارشة الشبان لم يكونوا على حق إلاّ بشكل جزئى . لم يكن جيل القوارشة الثالث أكبر بشكل ملحوظ من جيلهم الثانى ، فرغم التعليم العام ، كان ما يزال هناك بعد عدد كبير جداً من المحمديين والحسينيين والفواطم .

ثمةَ شىءٌ ما لم يقيض له النجاح . وكالعادة ، كان آل أحمد أحد أوائل من شعروا بتغير المزاج الشعبى ، ومن عبروا عنه . وقد سخر فى كتاب الأورومانية - الصادر عام ١٩٦٢ - من الحكومة بسبب « هوسها بتمجيد تاريخنا القديم ... هوس غرضه المنفخة أمام الأجانب ، وهو هوسٌ دفعها لمزايدات مزهوة وغبية بقورش وداريوس ، وللركون بافتخار إلى مجد رستم » . هذا التبدل فى مزاج المثقفين رجع فى جزء منه إلى الانزعاج من استغلال التاريخ القديم استغلالاً صريحًا لصالح النظام . وبقدر ما أوغل النظام فى ارتداء لبوس التاريخ المركب حديثًا ، بقدر ما غدت إيران القديمة عديمة

المعنى بالنسبة للمثقفين الإيرانيين . إلى هذا ، فإن الأرضية التاريخية التى كان النظام والمثقفون ما يزالون يتقاسمون الوقوف عليها ، أعطت تفسيرًا مختلفًا لديهما . ففى كتاب الملوك – كما تجنبت الكتب المدرسية أن ترويه – وردت إشارات قليلة بصورة مشبوهة إلى قتل الملك ، وهو الحدث الذى كان الكتاب الأصلى من القرن الحادى عشر يقدم عنه أمثلة لافتة . بينما كان بعض مثقفى المعارضة يريدون نقيض هذا تمامًا : فالأمثلة القليلة كانت بالنسبة لهم الموضوع الأساسى لمجمل الملحمة القومية .

انخرط مئات آلاف الإيرانيين المتحدرين من فئات شعبية تقليدية – عقب الحرب العالمية الثانية – فى حياة الشعب بطريقة لم يعرفها أسلافهم . لقد وجدوا أنفسهم مدعوين من خلال راديو الترانزيستور والتعليم العام للانضمام إلى الإجماع المزعوم حول التاريخ الإيرانى المشترك ، فأحسّ كل المحمديين والحسينيين والفواطم – المتحدرين من أسر دينية تقليدية – أنهم مكرهون على الردّ واتخاذ موقف . ذلك كان أمرًا لا سابقة له فى هذا العالم الثنائى الطابع ، الموزع بين النزعة الإيرانية والإسلام . لقد رأى هؤلاء فى أنفسهم مسلمين وورثةً لإيران ما قبل الإسلامية ، كما صورها كتاب الملوك . وعرفوا أن أولئك السادة القدماء الكفار ، الذين أسموا أنفسهم « ملوك الملوك » ، كانوا لا يملكون أى سبب للاعتداد بأنفسهم من منظورات دينية – ألم يقل النبى (ص) فى حديث معروف : « أخنع الأسماء عند الله رجلٌ تسمّى بملك الأملاك » (*) . لقد أخلص هؤلاء منذ مئات السنين ، خارج الإطار الدينى ، لموروثهم الثقافى ما قبل الإسلامى ، وأخلصوا – ضمن الإطار الدينى – لوجودهم كمسلمين . بالتطابق مع هذا تزين سادة إيران الإسلاميون بالإشارات التقليدية للمنصب الملكى – التاج ، المظلات الملكية ... الخ – عندما كانوا يستقبلون النبلاء فى البلاط ، لكنهم أكدوا فى الإطار الدينى على دورهم كحماة للإسلام وكسادة يحمون رجال الدين ... الخ . أما الآن ، فتطلب الحكومة حتى من أبسط الإيرانيين أن يروا أنفسهم ورثةً لقورش ، وفى سادتهم ورثةً لملكته .

(*) أثرٌ نبوى ورد فى البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود وأحمد .

كان ثمة سؤال أرعن بكل معنى الكلمة فى أساس هذه المعضلة . ذلك أن « كتاب الملوك » كان يحكى بصدق عن عدد كبير من الملوك الإيرانيين من الفترة بين غزو الإسكندر الأكبر فى القرن الرابع قبل الميلاد والفتح العربى فى القرن السابع بعده إلا أن الرواية حول ملك واحد من فترة ما قبل الإسكندر (هو داريوس الثالث) كانت تتفق - كما أوردتها الملحمة القومية - مع تدوينات النقوش والنصوص الإغريقية القديمة لذلك العصر ، بينما كان سواه من الملوك « الملحميين » لهذه السلالات المبكرة إما أبطالاً ثقافيين ، أو موروثات زرادشتية ، أو ملوكًا إقليميين قدماء ، نقل تاريخهم لا حقًا إلى البلاط الشاهنشاهى .

رأى الملوك المسلمون فى العصر الإيرانى الوسيط بحق فى برسيبوليس وبسارجاده ، تلك الكواليس الفخمة التى بناها قورش وأخلافه كصور ذاتية لهم قصوراً وأماكن عبادة لملوك إيران القدماء . وقد قصدوا بدروهم هذه الأماكن وتركوا وراء هم نقوشًا تدل على توقيرهم لأسلافهنم الذين حكموا قبل الإسلام . ألا أن برسيبوليس كانت معروفةً عند إيرانيى العصر الوسيط بـ « تخت جمشيد » (كان جمشيد ملكًا أسطوريًا أسس آلاف المدن وجعل رأس السنة الإيرانية عيدًا) . إن السؤال حول الملك الأجدر بالتمجيد : جمشيد أم شاه إسماعيل ؟ هو سؤال مشروع تمامًا فى الوسط الثقافى الإيرانى ، لكنه سؤال مستبعد . طوال مئات السنين كان السؤال المعكوس : من هو نموذج البطل الحقيقى ، رستم أم الحسين ؟ قريبًا من الطرح لكن تَّمَّ تجنبه بحرص . فكيف إذا ما تعلق الأمر بقورش والحسين .

لئن كان نقد آل أحمد لتمجيد ماض عاطفى ما عاد قابلاً للتحقق يصل إلى جماهير إيران العريضة ، فإن ادعاءه بأن الغرب فقد لسبب وجيه ثقته بذاته ، كان لا يفهم حقًا - بالمقابل - إلا من المثقفين ، ومع ذلك وجد هذا الادعاء صدىً ما ضعيفًا لدى سائر أقسام المجتمع الإيرانى . « لنفترض ، قال آل أحمد ، أننا سنصير غداً كسويسرا » . حتى إذا كان هذا ممكنًا (آل أحمد كان واثقًا أنه غير ممكن) ، من يرغب عندئذ أن يكون كالغرب ؟ ألم يحسْ المثقفون الغربيون قبل جميع الناس بالخجل من الكولونيالية ، التى لم تكن سوى شطط طبيعى لنزعة الغرب إلى المغامرة ؟ ألا يهيم

كل متعلم وقارىء غربى بالموسيقى الأفريقية والروحانية الشرقية - وهو ما يثبت على الأقل « قرفه من بيئته ، وطريقة حياته وفنه ؟ » .

إن (الاغتراب) آل حول فقد الغرب لذاته تقارير دامت طوال حياته . وهو يبدو واعيًا لحقيقة أنه كان يلعب بالنار . عندما يجد رجل يريد مهاجمة الغرب عدداً من أفضل أسلحته فى ترسانة الغرب نفسه ، ألا يكون عندئذٍ ممسوسًا بالغرب ؟ أوروماني مصاب بالعمى يفتقر إلى معايير قيمية خاصة ومتطورة ؟ إن ناقداً متشدداً قد يسقط تحت غواية تكرار شكوى تورجنييف فى قصة « دخان » : « إنه لأمر غير سيء أن نستطيع احتقار الغرب احتقاراً حقيقيًا ، لكن هذا لن يكون سوى كذب وغش . فنحن نشتمه ونلعنه ذلك نعلق بعض الأهمية على رأيه وحده ، مع أنه بالأساس رأى مغفلى باريس » .

كان آل أحمد يعى تمام الوعى مشكلته . وقد عَدَّ بين علامات الأوروماني أنه يجد لدى المشتشرقين الغربيين المصادر المقبولة الوحيدة لفهمه الخاص لذاته . لقد وضع الأوروماني نفسه كموضوع للبحث تحت مجهر المستشرق ، وهو يثق الثقة كلها فى ما يراه هذا ، ولايثق بما يشعر به نفسه ويراه ويعيشه . وهذا هو الشكل الأكثر إثارةً للقرف فى الأوورومانية . إن نزاهة آل أحمد حالت دون تهربه من مواجهة هذه المعضلة . صحيح أنه امتدح السلامة الثقافية لشيخ اسمه فضل الله نورى عارض أتباع الدستور الغربيين ، لكنه لم يكن على استعداد لمشاركته القول : « إن معيارنا الفطرى لقبول أورفض أى شيء هو الشرع المقدس كما يفهمه الإسلام الشيعى » . لم يؤمن آل أحمد أن الحل على هذا القدر من البساطة . إلى هذا ، فإن موقعه كان قد تحدد وانتهى الأمر ، فمثقفو إيران كانوا يعون مقولة - وإن كان وعى الإيرانيين الآخرين أقل وضوحًا - أن الغرب أضاع ثقته بذاته ، لقد كان أمرًا أن ينذر المرء نفسه لغرب يرى الشرق من خلال رواية كيم لكيبلينغ ، وأمراً آخر مختلفًا كل الاختلاف أن يراه من خلال رواية سيدهارتا لهرمان هيسيه .

ربما يمكن القول أن آل أحمد مارس أكثر أشكال نقده دقة فى مجال الحياة الذى عرّفته به تجربته الخاصة وخبره بفضل الالتزام الذى صاحب حياته كلها : ألا وهو

الجانب الاجتماعي للنظام التعليمي . هنا تغدو لغته أقل تأنقًا ، وأمثلته أقل تسلية بالمقارنة مع نقده للمجالات القريبة من الجانب التعليمي / الثقافي . بمنطلقه الانطباعي ، المعزز بإحصاءات مبعثرة تحمل مقولات تفتقر إلى القوة أحيانًا ، بدا آل أحمد للإيرانيين عالم اجتماع تربويا من الوزن الخفيف . إلا أن آل أحمد كان يعرف حق المعرفة مجالاً من الحياة الإيرانية ، أنجب النظام التعليمي فيه طوابير طويلة لا مبرر لها من خريجي المدارس العليا ، تحول جيل منهم - بعد صدور الأوروماني - إلى جماهير غاضبة من خريجي المدارس العليا ، الذين لم يعد بمقدورهم الانتظار حتى في الطوابير .

ليس لدينا (في نظامنا التعليمي) أية خطة مسبقة ، أو أية تأملات حول المواقع التي تحتاج إلى مدارس وتلك التي لا تحتاج إليها . إن الكمية ما تزال القصد الأكثر أهمية لحكماء وزارة التربية . فما عساه يكون الهدف الأصلي لهذه الوزارة ؟ كما سبق لي أن قلت : الهدف هو نفخ الأورومانية أو إيصال تصورات لا قيمة لها إلى أناس يصلحون ممسكين مستقبلين بمواقع رفيعة ... لدينا مدارس تقنية ومدارس تجارية وغيرها أيضًا . فما فائدة هذا التنوع وما مبرر وجود كل هذه المدارس وبم تهتم ، أو على أية أعمال يمكن أن يحصل خريجوها بعد عشرة أعوام ؟ - هذا كله ليس محدداً في أي مكان .

في ظل رضا شاه ، كان جميع خريجي المدارس العليا يستطيعون الحصول على منصب حكومي أوعلى مكان لبدء الدراسة في معهد المعلمين أو في جامعة طهران ، إن هم رغبوا في ذلك . وقد تراجع عدد دارسي الشريعة في المدرسة وبلغ بعد موت آية الله حائري في عام ١٩٣٧ / ١٣٤١ طالبًا فقط ، وهو عدد قليل ، بالمقارنة مع ٥٥٣٢ طالبًا في عام ١٩٢٩ / ١٩٣٠ الأكاديمي (علمًا بأنه كانت لدى الحكومة والهيئات الدينية - عند نهاية حكومة رضا شاه - أسباب تدفعها على الأرجح إلى تقليل العدد الحقيقي لدارسي الشريعة) . ومهما يكن من أمر ، فقد انضم أطفال كثيرون آباؤهم ملالي بارزون إلى النخبة الإدارية التي نشأت بفضل التربية الجديدة ، بمباركة آبائهم على الأغلب ، لأن الوضع النفسي والفرص الاقتصادية لطلبة العلم الديني الموروث لم تكن وردية بأي حال ، خاصة إذا كانوا من ضعاف الطموح و/ أو غير مستقلين ماليًا .

تمكنت الحكومة ، فى الفترة التالية مباشرةً للحرب العالمية الثانية من زيادة عدد الجامعات (وعدد المقاعد الدراسية بالتالى) مواكبةً بذلك انتشار التعليم المدرسى . وتم تأسيس خمس جامعات إقليمية جديدة بين ١٩٤٧ و ١٩٥٥ . بينما كان التطور الاقتصادى يسير إما فى قفزات اندفاعية أو يصاب من حين لآخر بركود تام . فلم يكن ممكنًا استيعاب الأكاديميين الإيرانيين الجدد ، المتخرجين خارج البلاد وداخلها فى بيروقراطية الدولة أو الاقتصاد الحر .

ومع أن عددًا متزايدًا على الدوام من الإيرانيين تلقى تعليمًا ابتدائيًا وثانويًا ، فإنه لم تؤسس بين عامى ١٩٥٥ و ١٩٧٥ سوى جامعتين حقيقتين فقط ، وفى طهران بالذات – فى بداية هذه الفترة – كان الاقتصاد الحر يتطور تطورًا معتدلاً ، ثم تحسنت وتيرة تطوره إلى أن بلغ فى النهاية درجة ممتازة من النمو . وانتمى الإيرانى – فى بعض الأعوام – إلى واحدة من دول العالم القليلة الغنية بالسكان ، التى كانت تحقق نسبة نمو فعلى أعلى من تلك التى حققتها اليابان . بنموٍّ كهذا ، خلقت أماكن عمل جديدة وتمّ استيعاب خريجى الجامعات فيها . بيد أن النسبة المئوية لمقاعد الدراسة المخصصة لخريجى المدارس العليا تناقصت بمرور الوقت . فلم يجد عام ١٩٦١ / ١٩٦٢ سوى ٣٦,٣ ٪ من مجموع ١٥٩٤٢ تلميذًا نجحوا فى امتحان البكالوريا الختامى ، مكانًا للدراسة فى الجامعات الإيرانية . ثم تقلصت هذه النسبة إلى ١٤ ٪ عام ١٩٧٥ / ١٩٧٦ . فأعلنت الحكومة عام ١٩٧٥ عن إنشاء قرابة دزينة من الجامعات ، لكن السيف كان قد سبق العذل . ففى ١٩٧٨ / ١٩٧٩ – وهو عام الثورة – حصل ١٢,١ ٪ فقط من مجموع ٢٣٥٠٠٠ خريج من المدارس الثانوية على مقعد دراسى ، لأن المدارس الثانوية كانت تتكاثر بسرعة أكبر بكثير من سرعة تكاثر الجامعات .

ما جاءت تقديرات الحكومة المفوَّتة نتيجة الغباء . فمع رفاهية الشعب الذى كان يتعاظم ، تمكنت أسر إيرانية متزايدة العدد من إرسال أبنائها للدراسة فى الخارج ، بينما كانت الحكومة تتمنى من جانبها أن يدرس قسم معين من الإيرانيين خارج البلاد . وقد اعتبر آل أحمد هؤلاء أناسًا اغتربوا أكثر من غيرهم عن ثقافتهم الخاصة :

« إننا نؤهل اخصائيين فى أميركا (وربما فى ألمانيا أيضًا) هم قوم من البرابرة ، تدفعهم الريح إلى داخل البلاد ، وكذلك تكنسهم إلى خارجها من جديد يؤهل المرء فى أوروبا أيضًا مثل هؤلاء الاخصائيين (أعنى بأوروبا - ألمانيا وانجلترا) ، فيخرج منهم عارفون مزعومون يعلمون كل شيء . أرادت الحكومة أيضًا تعليم عدد أكبر من التقنيين المؤهلين تأهيلاً عمليًا عوض قطعان الكتّاب الذين كانوا يؤلفون الكتب المدرسية وكتب الامتحانات ؛ فارتفع عدد مؤسسات التعليم العليا كالمدارس التقنية والمتخصصة فى وظائف الخدمة الاجتماعية ، التى لم تكن تمنح ألقابًا أكاديمية . بعد عام ١٩٥٦ / ١٩٥٧ كان أكثر من ٩٩ ٪ من خريجى المدارس العليا الذين حصلوا على مقعد دراسى فى إيران ، قد زاروا جامعةً ما . وفى عام ١٩٧٦ / ١٩٧٧ زارت أقلية وحسب تبلغ ٤٤,١ ٪ الجامعة ، بينما وجب على باقى الخريجين أن يدرسوا فى مؤسسات تعليم مستمر . لكنه ظهر عندئذ أن إيرانيين كثيرين ممن انتسبوا إلى هذا الجيل المتأخر ، لم ينجحوا فى التغلب على الحكم الثقافى المسبق الذى كان عيسى صادق قد اكتشفه فى نفسه فى مقهى الخدمة الذاتية فى البيت الدولى لجامعة كولومبيا ، وتغلب عليه . كان كثيرون جداً يعتقدون أن هدف دراستهم هو الارتقاء فوق كتلة العمالة اليدوية . يفسر هذا لماذا اعتقد عدد كبير من آل ٥٥,٥ ٪ الذين زاروا مدارس تعليم وظيفى وتقنى مستمر ، أنهم خُدعوا .

كان هؤلاء على حق بطريقة ما : ففى إيران كان اللقب - سواء تم الحصول عليه فى الخارج أم فى الداخل - هو الذى يعطى المرء اعتباره . إن ٤٥,٦ ٪ من ٤٤٧٨ شخصًا نشرت أسماؤهم فى دليل الشخصيات الإيرانية عام ١٩٧٦ كانوا حائزين على الأقل على درجة أكاديمية من الخارج ، بينهم ٣٠,٧ ٪ حصلوا على لقب دكتور . لم يكن الأمر دومًا على هذه الشاكلة ، فأساتذة الجامعات كانوا - بطبيعة الحال - من الحائزين على لقب دكتور ، من كلية الطب أو الفلسفة فى العادة . لكن « دكتور » مصدق سمِّى هكذا لأن لقب الدكتوراه السويسرى الذى حصل عليه كان وسامًا غير عادى منح لرجل سياسة . وحين اختير فى انتخابات الجمعية الوطنية الرابعة عشرة فى عام ١٩٤٣ / ١٩٤٤ تسعة رجال يحملون لقب دكتور (فى الطب وغيره) من بين مائتى شخص ضمتهم هذه الهيئة ، كان هذا الرقم قياسيًا . أما عشية الثورة ، فكانت

مؤسسات الحكومة الإيرانية مليئةً حتى الثمالة بالدكاترة . وبينما كان عدد دكاترة الجمعية الوطنية قبل الثورة واحداً وثلاثين ، وكان ثلاثة عشر وزيراً من مجموع واحد وأربعين وزيراً ضمتهم آخر حكومة ألفها هويدا عام ١٩٧٥ من حملة لقب الدكتوراه ، امتلك عام ١٩٧٧ واحد وأربعون من أصل مائة وثمانية من مدراء الوزارات لقب دكتور في الفلسفة أو الطب ، وكان ٢٢٪ من ٥١٨ شخصًا من أصحاب الأمر والنهى فى المراتب الأعلى للتراتبية البيروقراطية يملكون لقب دكتور ، فى العام نفسه .

أحدث نظام التعليم الإيرانى نتائج هائلة لدى الشعب العادى : فالغالبية العظمى من الإيرانيين الذين ولدوا فى نهاية الخمسينات أو فى الستينات كانت تستطيع القراءة والكتابة . كما أن النظام كان مفيداً بالنسبة لأولئك الذين بلغوا مراكز على القمة ، فقد حصلوا بفضل ألقابهم على فرص ما كانوا ليحصلوا عليها كمجرد إيرانيين أذكياء دون شهادة عليا . وبالمقابل ، بدا النظام التعليمى – بالنسبة لإيرانيين كثر يقعون فى مكان ما بين القاعدة والقمة – وكأنه لعبة حظ أو فخ يستحيل الاعتراض على حكمه القطعى . عندما كانت جامعة طهران تنشر نتائج الامتحانات والقبول فى المراكز الجامعية من خلال إعلان ، وكان آلاف الطلبة يتدافعون فى زحمة الجامعة نحوالإعلانات ، ليكتشفوا أنهم لم يحصلوا على مكان ، فيتساءلون عندئذ عما عساه يكون معنى كل هذا التعليم – بينما كان آلاف آخرون يعودون إلى بيوتهم حاملين ألقاب دكتوراه من جامعات أميركية مجهولة ، فيتلقون مراكز إدارية لا يربطها رابط مع المعرفة (المحدودة قطعًا) التى عادوا بها من الغرب . كان هؤلاء يسألون أنفسهم بدورهم بين فينة وأخرى عن الهدف الذى من أجله ذهبوا طوال سنوات كثيرة إلى محاضراتهم . إلا أن شيئًا واحداً كان واضحًا بالنسبة لهؤلاء « الأخصائيين العائدين مع الريح » هو أن الحكومة « المنزعجة من الغرب » كرست طقوسيةً طويلة ومعقدة ، فإن حالف أحدهم الحظ و « مرره أهله ، أو مررته الحكومة ، دراسيًا » ، كان أجره عملاً مكتبيًا ومنحة تستمر مدى الحياة وراتبًا تقاعديًا محترمًا – يحصل عليه بعد ثلاثين عامًا – .

أتيحت عام ١٩٦٥ لآل أحمد – المعلم السابق والموظف لسنواتٍ كثيرةٍ فى وزارة التربية – فرصة العودة من جديد إلى المدرسة . فقد تلقى دعوةً من جامعة أميركية

كبيرة اختارته – كما حدث قبل خمسة وثلاثين عامًا لعيسى صادق – ، بوصفه ممثلاً رياديًا للجيل الأحدث فى الحياة الثقافية الإيرانية ، للمشاركة فى الدورة الصيفية الدولية فى هارفرد التى يديرها هنرى كيسنجر – الذى قُيِّضَ له أن يصبح بعد فترة قصيرة واحدًا من « الدكاترة » النادرين فى الحكومة الأميركية .

اختار كيسنجر أشخاصًا ملائمين لمقاصد الدورة ، حيث أريد أن تلتقى شخصيات ذات اهتمامات فكرية ، تنشط فى الحياة السياسية والثقافية ، وتتحدر من جيل الثلاثينات والأربعينات ، وقد تتولى أدوارًا قياديةً فى بلدانها . كان آل أحمد فى ذروة إمكاناته ، وينتمى دون شك إلى الشريحة الفكرية القيادية . وكان رجلاً جذابًا ، تبرز خصلة الشعر الأشيب المرتدة من جبينه إلى الخلف تشابُهَهُ مع فوكنر – الكاتب الذى يحمل له إعجابًا كبيرا – كان آل أحمد يدير مرةً فى الأسبوع على الأقل حلقة نقاش فى مقهى فيروز ، الذى كان ذات يوم فى قلب طهران المتأنقة ، ويقع اليوم فى شارع أعمال يضج بالحياة يضم خليطًا من المحلات التجارية – مخبز روسى ، محل كبير للأدوات المكتبية ، دكانا للعب الأطفال ، ومكتبة . يقع المقهى فى بناية قرميدية من طراز كان موضةً فى إيران ما بين الحربين ، تميز بوجود بلاطات زرقاء معشقة مع أحجار الآجر . بعد المداخل ، كان على المرء أن يصعد ثلاث أو أربع درجات نحو قاعة ذات حجم لا يتوقع أحد أن يكون بهذا الاتساع ، حيث كان رجل مسن وقصير القامة يرتدى بدلة سوداء وبابيون ، يقود الزائرين من خلال الأعمدة إلى واحدة من الطاولات المربعة . بين آذار وتشرين الثانى (مارس – نوفمبر) ، كان الزائر يستطيع الجلوس على الطاولات الخشبية فى الفناء الخلفى المفتوح ، قرب الأشجار دائمة الخضرة والنباتات المتسلقة على الجدران . كان السيد قصير القامة ذو البابيون يترك آل أحمد وحلقته يجلسون ساعات طويلة على فنجان من القهوة ، فقد كان يعرف أنه المثقف الأكثر شهرةً فى جيله .

بدأ آل أحمد النحيل ورخو الحركة وذو الطول المتوسط – من مكانه فى مقهى فيروز – وكأنه رجل فارع القامة – بقدر ما كان المرء يستطيع التعرف عليه أصلاً عبر غيمة الدخان المنبعثة من سيجارته المشتعلة أبدًا . على الرغم من أنه كان يحلو لآل

أحمد أن يكون معلمًا روحيًا (غورو) ، معلمًا محل خلاف إلى ذلك ، فإنه كان يضيق ذرعًا بمحاربيه الفضوليين ، الذين لا يشاركونه التزامه الخاص . أما القادمون الجدد فكان يشعرهم بفظاظته كاملةً ، ويعاملهم بفجاجة ورفض إلى أن ينجحوا فى خطب وده ، فينقلب عندئذ إلى صديق يعتمد عليه . ذلك أن سلوكه – الواخز فى البداية – كان تصرفًا يصدر عن إنسان فائق الحساسية . كان آل أحمد مثابرًا فى عداواته أيضًا . من أصدقائه اليساريين السابقين ، كان إحسان طبرى ، الذى ذهب إلى أوروبا الشرقية وقاد شيوعى المهجر الإيرانيين الموالين لموسكو ، ويرويز خانلارى ، الذى انضم إلى النظام وغدا وزيرًا للثقافة ، محل انتقاداته ، وإننا لنجد فى قصصه كاريكاتورات ساخطة عنهما – أن تكون صديقًا لآل أحمد كان معناه أن تستمع إليه يتحدث حديثًا متدفقًا فيه من نفسه بالأسلوب الموجز ذاته الذى كان يكتب به أيضًا ، متنقلاً بين كافة أصعدة اللهجات الطهرانية المحكية ، ملمحًا بلا انقطاع إلى موضوعه وطامحًا بصورة جدية لإيجاد رأى خاص به حول كل موضوع من موضوعات الحديث ، وللحفاظ على استقلاليته .

شكَّ آل أحمد منذ البداية فى أن منظمى دورة هارفرد الدراسية يريدون شراء استقلاليته واستقلالية غيره من المثقفين . فقد كان جليًا أن ال C I A وافقت على الدعوة وسربت بعض المال لها ، من خلال أقنيتها . غير أن الأمر لم يكن يقلقه ، ذلك أن زوجته كانت قبل بضعة أعوام ضيفًا على الدورة وقد أعطته انطباعًا إيجابيًا حول جدية حواراتها الفكرية . لقد كان ثمة شىء أساسى بالنسبة له هو اللقاء مع مثقفين من بلدان أخرى شعر أنه كان مقطوع الصلة بهم (تلقى عام ١٩٦٤ دعوةً إلى الدورة الصيفية ، لكن الحكومة الإيرانية اعتبرته حالة إشكالية . كان آنذاك يستدعى إلى السافاك مرةً فى الشهر – ورفضت إعطاءه جواز سفر) . أخيرًا ، أسعده أيضًا أنه سيستطيع الذهاب مرةً أخرى إلى المدرسة .

حين وصل مع مشاركين آخرين على ظهر الكوين مارى إلى نيويورك ، جاء ت سيارة باص لأخذهم . لم ير من نيويورك ، التى كانت قد تركت انطباعًا هائلاً قبل

سنوات كثيرة على عيسى صادق - سوى مطبات شارع أمستردام و « بخار » أنابيب مياه المجارى . وعندما وصل هارفرد ، اقتيد هو والمشاركون إلى قاعة نوم حيث عرض عليهم برنامج الدورة ، فشعر بالفرح لأنه كان برنامجًا دراسيًا حقيقيًا يتضمن محاضرات وعملاً جماعيًا يوميًا . طبيعى أنه كانت هناك أيضًا رحلات نظمت إلى مصانع ومتاحف ومدارس وإلى مهرجان الموسيقى فى تانغلوود ، كما كانت هناك أيضًا دعوات لزيارة أسر أميركية مختلفة ، حيث كان عليه أن يلعب أيضًا البيسبول لمرة واحدة . إلا أن هذا لم يثر اهتمامًا خاصًا لدى آل أحمد (بعكس عيسى صادق ، الذى قدم وصفًا تفصيليًا وطويلاً لمسار الإنتاج الأفقى بعد زيادة قام بها لمصانع فورد فى ميتشيغان) ، الذى جاء لكى يتحدث إلى مثقفين .

بهذا المعنى ، أنجز هنرى كيسنجر عملاً جيداً . فقد سمع آل أحمد محاضرة لروبرت كول حول مشكلة الاثنيات من منظار نفسى ، ومحاضرةً لدافيد ريسمان حول موضوع « الرفاهية ، لماذا ؟ » ، كما ألقى هو نفسه محاضرته وزار الدورات فى مكتبة لا مونت ، حيث كانت المجموعة تتناقش حول أعمال « كلاسيكية » أميركية من ضمنها « العراة والموتى » ، شارك آل أحمد أيضًا فى مناقشة داخل قاعة ميموريال ، وهى « بناء كبير ، يقع موقعًا حسنًا فى النفس ، ويشبه الكنيسة » . وسمع نورمان مايلر ، مؤلف هذا العمل الكلاسيكى ، وهو رجل « مربوع القامة ، مكتنز ، شعره متداخل كسوق القمح » لكنّ أفضل شىء جرى له كان مقابلة رالف أليسون ، الذى اعتبر كتابه : « الرجل الخفىّ » ضربًا من بيانٍ من أجل السود . كان آل أحمد يعتقد أن أليسون يمتلك نظرةً إلى المسألة العرقية أعمق من نظرة غيره من المؤلفين ، لأنه كان يرى السود الأميركيين فى إطار ضغائنه . وقد خيل له أنه يمكن مقارنة سلوك أليسون بسلوك كامو حيال الجزائر . وقد أخبرنا أنه قال لأليسون بعناد مألوف (كان يعلم أن أليسون يحب موسيقى الجاز) : « أعتقد أن مشكلة الأمير كان السود نشأت من منفذى الهروب اللذين اختاراهم لأنفسهم وهما : المسيحية والجاز » .

إن مثقفين من جيل عيسى صادق ما كان سيخطر ببالهم السفر إلى أوروبا أو أميركا كى يبينوا للمضطهدين فى الغرب العوامل الثقافية التى تقود إلى الاضطهاد . لكن آل أحمد كان مهتما بالديناميكية الثقافية للاضطهاد ولم يكن يسعى لمعرفة مفتاح نجاح الغرب . وكان يريد تبادل خبرات تحررية ولا يود العودة إلى وطنه بنماذج غربية للتنظيم والإنتاج . ولحيرة الإيرانيين – الذين قابلهم فى كامبريدج – أعلن آل أحمد أنه اكتشف فى شارع هارفرد مشربا للعمال ، حيث أجرى أحاديث «هامة» مع أميركيين من «الطبقة العاملة» (رغم انجليزيته التى ظلت شديدة التعثر) . اصطدمت أفكار آل أحمد فى أميركا بمقاومة أقوى من مثيلتها فى إيران (حيث صنفه عدد من الإيرانيين باعتباره كاتبا عديم الأهمية). حين تحدث إلى المشاركين عن الأورومانية ، أفزعه الجو الذى ترتب على ذلك إلى درجة أنه قيد أطروحته وقال إن اختفاء الثقافات القومية لايسبب له أى قلق ، إذ ستحل محلها جميعا ثقافة مشتركة هى خليط من كل ثقافات العالم . لكن هذا المخرج أيضا لم يجلب له تأييد جميع مستمعيه ، رغم أنه كان يستمتع استمتاعا واضحا بالنقاش الذى أطلقه ، والذى لم يمارس – رغم ذلك – أى تأثير خاص عليه ، سيما وأنه لم يشعر بوجود أى مسوغ يمكن أن يدفعه إلى تقديم تنازلات من أى نوع كان «لثقافة عالمية» .

اصطدم آل أحمد بالمعارضة الطلابى الإيرانية أيضا . فقد قصد بعد نهاية الدورة تجمع طلبة إيرانيين فى شيكاغو ، حيث قيل له إن الوقت قد حان لقيام المعارضة ضد الشاه بانتقال فورى إلى العلنية داخل إيران . رد آل أحمد قائلا : إن الطلبة لايعرفون عم يتحدثون ، وأنه توجد ثمة أزمنة للكفاح العلنى وأخرى (كالأوقات الراهنة) على المرء أن يتخفى ويناور بخبث فيها . من جديد ، لم يستطع أى جانب إقناع الجانب الآخر ، رغم أن آل أحمد شعر بالفرح لأنه ارتطم بمجموعة معارضة حية وصاخبة ، وإن انطلقت من مسبقات غير واقعية . وللحق ، فإن الرحلة كلها أفرحته ، دون أن تكون قد غيرته بصورة ملحوظة . كان آل أحمد قد زار الاتحاد السوفياتى ، الذى كان يرى فيه قوة كولونيالية تضطهد ملايين المسلمين، وهاهو يزود الآن القطب الآخر لـ «أورومانية» ، حيث صار بوسعه القول – انطلاقا من خبرته المباشرة – إن ما شاهده فيهما تطابق تقريبا مع توقعاته .

كان آل أحمد على حق فى اعتقاده بأن سنوات الستينات المنصرمة ليست الوقت المناسب لخوض نضال علنى ضد النظام ، فالإصلاح الزراعى واستثمار مداخيل النفط فى سائر فروع الحياة الاقتصادية أتاحا للشاه شعبية واسعة لأول مرة ، رغم أن ذلك أدى - كما قال آل أحمد بحق - إلى تدمير عادات كثيرة للعمل التعاونى والمشترك ، وإلى إفقار ماكان بالإمكان تصوره فى مجالات مختلفة . فى هذه الفترة من الستينات ، أراد أن يقدم للشعب - من خلال حياته وشعره - نموذجا قدوة لم يستطع أحد شراءه . ذلك كان أفضل مايستطيع أن يقدمه لمعارضة تتخبط ، كما كان أمرا يفرض على الآخرين احترامه . بيد أن آل أحمد لم يكن واثقا من المآل الذى ستبلغه الأشياء ، فرغم جميع أنشطته ككاتب مقالات وأديب وزعيم لحلقة ثقافية نافذة ، رأى أصدقاؤه فيه رجلا لا حل عنده لمشاكل إيران ، ويتملكه ، فضلا عن ذلك الحزن . ألم يقل بطل إحدى رواياته من هذه الفترة : «أنا بالأساس ضد الحكومة ، فالحكومة تجد نفسها مجبرة دوما على استخدام العنف كالمصادرة ، والإعدام ، والاعتقال ، والنفى واللاإنسانية . لذلك تحلم الإنسانية منذ أكثر من ألفى عام بحكومة فلاسفة ، مع أنه سيكون من الصعب على الفلاسفة إصدار حكم قضائى ، فكيف بممارسة الحكم . والحق ، أن الحكومة سقطت منذ الأزمنة الأولى بين يدى أناس يفتقرون إلى الأفكار ، فكان الممسكون بأعنة السلطة بلطجيين يدعمون أية مغامرة توصلهم إلى أهدافهم الخاصة» .

كانت ثمة أسباب كثيرة لحزن آل أحمد . فقد حزن لأنه لم ينجب أطفالا . فى مقالة متأخرة حول سيرته الذاتية يلقى الذنب فى ذلك - على العكس تماما من مألوفه - على زوجته . وكان حزينا بسبب إرث ثقافى بدا أنه محكوم بموت لامهرب منه ، وعجز من جهة أخرى عن تعريفه بطريقة ترضى الجميع . وكان حزينا لأنه تحسس - بقدرته الخارقة على الاستشعار إن هو قورن بغيره من الإيرانيين - الآمال المخفقة لجيل المثقفين الذى انتمى إليه ، ولأنه هو نفسه كان قد أقلع أيضا عن امتلاك أية آمال . كان شعره قد ابيض تماما ، وفى آب (أغسطس) من عام ١٩٦٩ توفى الاشتراكى الديمقراطى خليل مالكى ، أبوه الروحى ، الذى لم تتحقق أمنيته الأخيرة فى أن يدفن

إلى جانب مصدق. وفى ٨ أيلول (سبتمبر) من العام نفسه مات آل أحمد وهو فى السادسة والأربعين من العمر بنوبة قلبية ، فدفن إلى جانب مالكى .

ولو عاش آل أحمد فترة أطول ، لرأى الآلاف من أبنائه الروحيين . انقسم الإرث الفكرى لابن سينا بعد موته إلى اتجاهين ، أما إرث آل أحمد الفكرى - الأقل وحدة ومنهجية من إرث ابن سينا - فقد انقسم إلى مئات الأجزاء مثلتها مئات المجموعات التى كافحت مجتمعة ضد الأورومانية ، وإن لم تجمعها ، خارج الموقف من الأورومانية ، مسائل كثيرة. بين هذه المجموعات ، كان هناك يسار ليبرالى ، ويسار ليبرالى إسلامى ، ويسار إسلامى معاد للمؤسسات الليبرالية ، وأخيرا حركة إسلامية احتقرت الليبرالية واليساريين - هذه المجموعات كلها اعتبرت آل أحمد أحد أسلافها ومؤيديها المبكرين ، وكانت جميعها على حق بمعنى ما .

آلت بعض هذه العلائق إلى آل أحمد ، بطريقة مفعمة بالغرابة ، نتيجة لأصله ، فقد جاد جده من مدينة طالقان ، حيث كان لعائلته منذ أمد طويل علاقة مع أسرة ملا آخر (كانت على قرابة بعيدة بهم) وهو محمود طالقانى - آية الله الذى كان له معجبون كثر فى سجن قصر - كان والد الطالقانى ملا انتقل إلى طهران ، حيث تحالف مع عالم الشريعة مدرس ، النائب فى البرلمان ، مؤيد مصدق ، ومعارض تعديل الدستور الذى مهد لقيام ملكية البهلوى . كان رضا بهلوى قد جعل حياة الأب صعبة ، إلا أنه كان متأثرا بنزاهته إلى درجة أنه سمح بجنازة عامة للطالقانى فى الثلاثينيات ، عندما كانت المسيرات الدينية محظورة .

درس الابن - آية الله محمود طالقانى - فى قُم المواد التعليمية الموروثة لكنه عزم فى وقت مبكر على تقريب الإسلام روحيا إلى الجماهير ، وعلى إثبات أن رسالة الإسلام ستخرجها من بلاياها . هكذا أسس عام ١٩٤١ - وهو مايزال فى الثلاثين من العمر - مركزا كان يلقى فيه محاضرات عامة ، والتقى فيه مع آل أحمد الذى كان يعرفه منذ زمن الفتوة ، وظل على علاقة معه منذ نهاية الأربعينات ، ثم عززت أحداث أوائل الخمسينات صداقة الرجلين . وبعد أن تخلى آية الله كاشانى عن مصدق ، كان طالقانى - الذى لم يكن يحتل مركزا رفيعا فى التراتبية الدينية الشيعية - هو على الأرجح أعلى ملا فى طهران يمنح مساندته له لمصدق .

في أعقاب انقلاب عام ١٩٥٣ - الذى أعاد الشاه إلى الحكم - حاول طالقانى اجتذاب المثقفين إليه وحظى بتأييد أستاذ الهندسة الميكانيكية فى جامعة طهران البروفسور مهدى بازركان ، الذى كان ورعا وصادقا طوال حياته ، والذى كان قد سبب الحرج لزملائه فى باريس ، فى بداية سنوات الثلاثينات ، بسبب تقيده الدقيق جدا بالصلاة فى أوقاتها المحددة ، بغض النظر عن الظروف . كان بازركان عونا لايقدر بثمن لمصدق ، فأرسله باعتباره أستاذا فى الهندسة إلى مصفاة عبادان ، ليراقب انتقال حقوق الإشراف عليها من أيدى البريطانيين إلى أيدى الإيرانيين . لكن بازركان كان - من جهة أخرى - شديد التدين فى نظر مصدق ، فلم يسند إليه منصب وزير التربية ، خشية أن يمارس تأثيرا غير ملائم على كتب وخطط التعليم . فى طهران ، كان بازركان يحضر كل أسبوع مع مجموعة من المثقفين إلى مسجد طالقانى ، كى يستمعوا إلى خطبته . ويقال إن آل أحمد شارك مرات عدة فى هذه المجموعة . ومن المؤكد - بالمقابل - أنه أقام اتصالا مع بازركان فى الخمسينات ، فاستمرت علاقته به إلى نهاية حياته .

كانت علاقة طالقانى بمعلمى المدرسة فى قم إشكالية وصعبة ، لأنه لم يكن يعزو قيمة كبرى لتعليم المدرسة الذى كان هو نفسه قد تلقاه ، ولاعتقاده أنه يمكن فهم مقولات الإسلام من خلال دراسة مباشرة للقرآن ولخطب على . ومن جانبهم ، كان أساتذة الحوزة لايشاركونه هذا الرأى . وتبنى طالقانى فى كتاباته أطروحة الملالى الموالين للدستور ، التى رأت أن المذهب الشيعى يحبذ الديمقراطية - وهى أطروحة ماعاد يؤيدها منذ سنوات أى فقيه بارز . قال طالقانى فى كتاباته : إن الاشتراكية والدين منسجمان ، فليس من خطط الله تقسيم الإنسانية إلى مستغلين ومستغلين . هذه الأقوال ذكرت بقوة بالخطب الخطيرة التى كان يلقيها أصدقاء مصدق اليساريون ، والتى دفعت فى النهاية القادة الدينيين فى قم إلى تأييد آية الله كاشانى ، حين انسحب من جبهة مصدق الوطنية .

غير أن القادة الدينيين لم يكونوا على استعداد للتخلى عن طالقانى . فقد كان واحدا ممن تلقوا تربية مدرسية كاملة ، ولم يكن ملا حلبيا ، كما كان قد دخل السجن

مرات عديدة ودخله فيما بعد مرات أيضا . فكانوا يحترمون شجاعته واستعداده لتحمل الألم ، فى زمن كان يضطرهم هم أنفسهم لمارسة تحفظ جلى حيال قضايا السياسة . فى العادة ، كان رجال الدين لايعرضون أنفسهم لأية أخطار على ملأ من الناس ،ما لم يكونوا هم أنفسهم ، ومالم تكن مبادئهم ، عرضة لخطر جدى . بيد أن الشئ الأكثر أهمية كمن فى أن عددا كبيرا من الأنصار التف حول طالقانى ، بينهم أنصار فى بازار طهران شعروا بالسعادة لوجود ملا يتأمل العالم بتمعن أكثرمن قادة قم الدينيين . كان أنصار طالقانى بين أساتذة الجامعات من أمثال بازركان يتركون انطباعا أشد تأثيرا من الانطباع الذى يثيره تجار البازار . والحق أنه كان قد انصرم وقت طويل منذ تحدث أحد الملالى إلى جمهور من هذا الطراز . بيد أن الأمر الأكثر إثارة للدهشة كان مع ذلك تحدر أنصار طالقانى من صفوف الطلبة الماركسيين ، الذين كان قد التقى بهم فى السجون ، ممن كانوا قد خضعوا أيضا لنفوذ آل أحمد الفكرى . وإذا كان طالقانى قد انتقد الطريق الذى سار فيه المجتمع الإيرانى ، فإنه كان يستعين فى ذلك بلغة آل أحمد – وكذلك كان يفعل حتى القادة الدينيون الأشد تقليدية فى قم أثناء خطبهم ، مثلما كان كل ناقد اجتماعى مجبرا فى ذلك الزمن على الاستعانة بآل أحمد .

كان طالقانى ودودا ومنفتحا . وكانت رسالته حول إسلام ملتزم اجتماعيا وفعال سياسيا شيئا جديدا ، ترك أثرا طيبا لدى السياسيين الإيرانيين الشبان ، الذين التقى بهم فى السجن (وقد قاده جنوحه نحو النشاط السياسى إلى إقامة علاقة وثيقة فى سنواته الأولى مع مجموعات يمينية هم «فدائيان إسلام» ، الذين قتلوا كسروى بالرصاص) . هذه الرسالة حول إسلام يمكن لغير المختص فهمه فكريا لقيت قبولا حسنا ، فالشبان اليساريون كانوا فخورين بتعليمهم «الحديث» واعتبروا أنفسهم أذكياء بدرجة تمكنهم من قراءة الدين دون إجهاد أنفسهم طوال عشرة أعوام كالثيران فى دراسة المخطط التعليمى للحوزة . هؤلاء المعجبون الفتيان أطلقوا على طالقانى لقب «الأب طالقانى» . لقد اختار آل أحمد لنفسه اشتراكيا ديمقراطيا كأب روحى ، لكن اليساريين الشبان من الجيل الذى تأثر بآل أحمد اختاروا لأنفسهم أحد الملالى .

بقى الطالقانى وأنصاره مجهولين من جانب معظم الإيرانيين ، حتى مطلع السبعينات . ثم بدأ يرتسم فى وضوح كامل ماكان آل أحمد يراه ينبلج بصورة غامضة . فى هذه الأثناء ، اعتقدت الحكومة أنها وجدت عروة وثقى لايمكن فصمها بين السياسة الاقتصادية والإيديولوجية القومية ، فضربت عرض الحائط بذكريات ١٩٥٣ و ١٩٦٣ ورفضت أن تفرض على نفسها أية قيود أو تحفظات . أما رد الفعل على هذا الموقف الرسمى ، فعبر عن نفسه فى تشكيل جبهة مقاومة جديدة . وبما أن الصراع دار فى البداية على الصعيد الثقافى ، فإن لغة آل أحمد وجدت لدى النقاد الثقافيين رواجا واسعا جدا .

قرر الشاه عام ١٩٧١ إقامة الاحتفالات . لقد أجرى رجل ما حسابات تبين منها أنه مضى ألفان وخمسمائة عام على تأسيس الإمبراطورية الإيرانية الأولى على يد قورش (وهو أمر لم يكن أكيدا على الإطلاق) ، فأمر الشاه بإقامة احتفالات فى برسيبوليس على شرف «الذكرى الألفين وخمسمائة للملكية الإيرانية» ، هدفها تأكيد العمق التاريخى لإيديولوجية الدولة وإبراز أدوار ملوك - شاهات إيران القديمة ، بناة برسيبوليس وبسارجاده المجاورة لها ، وتعريف العالم بأهمية إنجازات إيران الأحدث ، والإيرانيين بالاحترام الوافر الذى يكنه العالم الخارجى لإيديولوجية دولتهم . وبالمناسبة ، يبدو أن الشاه كان مقتنعا تماما بما كان يفعله . فقد أعطى نفسه لقبا جديدا فى الستينات هو أريامهر « شمس الآريين » ، بعد أن بين النقش الكبير الذى كتبه الملك الإيرانى القديم داريوس (وتم حل ألغازه لأول مرة فى العصر الحديث على يد أثرى إنجليزى فى القرن التاسع عشر) أن هذا اعتبر نفسه آريا . وبغض النظر عما عناه داريوس بتلك الكلمة ، فإن تشويهها اللاحق على يد النازيين لم ينفر محمد رضا بهلوى منها أو يردعه عن استخدامها .

كانت احتفالات الشاه فى برسيبوليس ناجحة إلى حد ما . فقد جاء قيصر اليابان وهايلاسيلاسى ، وملوك بلجيكا والدانيمارك واليونان والأردن وليسوتو ومراكش ونيبال والنروبج ، وممثلون عن حوالى دزينتين من الجمهوريات ، بينهم نائب الرئيس الأميركى السابق سبيرو أغنيو ، ونيقولاى بودغورنى من الاتحاد السوفياتى ، وممثل سام

عن الصين الشيوعية (سحب هذا الحضور البساط من تحت أرجل نقاد الشاه الماويين في طهران) . وقد وجد الضيوف في غرف فنادقهم آلات حلاقة من جيرلان ، ومياه فوارة لوجع الرأس مستوردة من محلات فوشون في باريس وغير ذلك من متطلبات الفخفخة . وقد استحضرت بالطائرات من فرنسا خمس وعشرون ألف زجاجة نبيذ وجميع المأكولات (عدا الكافيار) . ولأن فرنسا لم ترسل بومبيدو نفسه إلى الاحتفالات وتوترت العلاقات الإيرانية/ الفرنسية لسنوات ! وربما لم تكن الاحتفالات «العرض الأعظم الذى سبق للعالم أن شهده» . كما أعلن الشاه ، إلا أنها كانت حدثا استعراضيا تميز ببذخه وبضيوفه السامين، قدم على المسرح وفق المخطط الموضوع له ، بهذا القدر أوذاك . وخلال الطقس – الذى شكل حدثاً الحدث للاحتفالات – وقف الشاه أمام قبر قورش وقال : نم هانئاً ، قورش ، فنحن صاحون . ماأن نطق الشاه بهذا القول ، حتى انطلقت مباشرة عاصفة صحراوية قال مستشرق أميركى متملق (وكان مستشرق كثيرون قد قدموا إلى الاحتفالات) إن تلك الإشارة جعلت شعر مؤخرة رأسه ينتصب كالجبال .

تركت الاحتفالات انطباعًا طيبًا لدى بعض الإيرانين أيضًا . فى تلك الأوقات ، انتشرت نكتة حول مستخدم ايرانى فى مكتب أثارت كلمات الشاه حماساته إلى درجة أنه عاد مبكراً – على غير عادته – إلى البيت كى يحكى لزوجته عنها فوجدها فى السرير مع جار له اسمه قورش . رفع الرجل يده ، مسحورا بديناميكية اللحظة وقال : نم هانئا ، قورش ، فنحن صاحون ! إلا أنه كان ثمة عدد كبير من الإيرانيين لم يكن انطباعهم عن الاحتفالات حسنا . فقد كلفت القضية كلها حوالى ثلاثمائة مليون دولار ، فتساءل الشاه ، الذى كان يعلم أن هذه النفقات ستصطدم بالنقد، فى مقابلة صحفية : «ماذا يطلبون منى – هل كانوا يريدوننى أن أقدم لرؤساء الدول خبزا وفجلا ؟» أحس بعض الإيرانيين بالصدمة . ذلك كان – بجلاء – الزهرة المتعفنة على النبتة ، وهو الأمر الذى كان آل أحمد قد وصفه ورأى فيه «إدمانا» على الاستعراض أمام الأجانب ، وتهالكا على «التباهى المغرور والغبى بقورش وداريوس» .

أصيب الملالى أيضا بالصدمة . فما حدث كان بداية النهاية بالنسبة لهم ولكل ما آمنوا به . فأطلق الخمينى عشية الاحتفالات تصريحا من العراق أدان فيه الأمر برمته ، وتسائل باستنكار :

أصحيح أن الناس فى إيران يحتفلون بسيطرة رجل خان الإسلام ومصالح المسلمين وأعطى النفط للإسرائيليين ؟ لقد سودت جرائم ملوك إيران صفحات كتب التاريخ ، حتى أولئك الذين اعتبروا جيدين منهم ، كانوا منحطين وطغاة . إن الإسلام يتعارض تعارضا تاما مع مبدأ الملكية عموما ... ونحن - الذين ترتبط حياتنا بالإسلام - أيجوز لنا أن نبقى دون حراك فلا نعضد الإسلام والمسلمين ؟ إن أناسا من إيران بأسرها يتوجهون إلينا على الدوام طالبين السماح لهم باستخدام الزكوات المخففة التى يفرضها الإسلام لبناء بيوت للاستحمام ، لأن منازلهم تفتقر إلى حمامات ، ماذا نجم عن الوعود الذهبية والادعاءات المتبجحة ، التى قالت إن إيران تحقق تقدما من المستوى ذاته الذى تحققه البلدان المتطورة فى العالم ، وإن أحوال الناس حسنة ، وإنهم سعداء وراضون ! إذا لم تحبط أعمال الشطط الجديدة هذه ، فإن مصائب أكبر ستنقض علينا ، وستنتظرنا مشاهد أكثر فظاعة .

هذا التصريح أثار اهتمام الملالى ، فأسس الشبان منهم وطلبة الشريعة منظمات سرية يتخطى هدفها إدخال الإسلام من جديد فى التعليم والحياة القانونية ، ويشمل القضاء التام والدائم على الملكية فى إيران . ومن جانبها ، صلبت الحكومة سلوكها ، فأعلنت فى آب (أغسطس) من عام ١٩٧١ تشكيل هيئة دينية - قامت بالفعل عام ١٩٧٢ - تعمل بطريقة شبيهة بطريقة عمل الهيئات الثقافية وتنقل القيم الدينية إلى اللامنتمين من الإيرانيين . هذه الهيئة التى تشكلت من خريجى الأقسام الشرعية فى جامعات الدولة ، لم تبلغ أبدا حجما عدديا يستحق الذكر ، إلا أنها كانت ، مع ذلك ، لفئة تهديدية حتى بالنسبة لرجال الدين المسنين : إذا لم تتعاونوا مع الحكومة ، فإنها ستنشئ فقهاءها الخاصين .

توالت أزمنة التوتر والهدوء بين ١٩٧١ و ١٩٧٧ ، دون أن يتراجع أى جانب ولو خطوة واحدة على الصعيد الإيديولوجى . رأت الحكومة روح التمرد المتزايدة لدى بعض الملالى ، وطالبت أن يقف القادة الدينيون «القدوات الحسنة» وسواهم من أصحاب النفوذ الدينى ضد العناصر الدنيا ، ومارست ضغوطا عليهم . لكن هؤلاء رفضوا الاستجابة . حتى لو أنهم كانوا قد توصلوا بضمير نقى إلى ضرورة الاستجابة (وهذا لم يحدث) لكانوا فقدوا نفوذهم لدى الملالى الشباب ، سيما وأن أحدا من «القدوات الحسنة» لم يكن قد عوقب بالسجن حتى منتصف السبعينات ، رغم أن أى معلم مدرسة يقظ فى قم كان يشعر بالخجل إن لم يكن قد قبض عليه مرة على الأقل أو أبعد إلى زابل أو سواها من بلدات إيران القصية ، التى كانت الحكومة تستخدمها منافى للملالى العسرين .

وبقدر ما بدا الملالى غير مطواعين فى نظر الحكومة ، بقدر ما تعاظمت حاجتها إلى إيديولوجية خاصة بها . أما التدبير الأكثر حزما الذى اتخذته ، فبلغ ذروته فى تغيير التقويم من التقويم الإسلامى إلى تقويم يرتكز على سنة التأسيس المزعومة للملكية الإيرانية على يد قورش . فى عام ١٩٧٦ ، وجد الإيرانيون فجأة أنهم لم يعودوا فى عام ١٣٥٥ من التقويم الإسلامى ، بل فى عام ٢٥٣٥ من «عصر الملوك» . لم يوجد مثل هذا التحدى للدين فى الغرب إلا زمن الثورة الفرنسية ، وقد فاق كل ماخشى آل أحمد يوما أن يقوم النظام به من ارتكابات .

ولدت فى عام ١٩٧١ معارضة جديدة من اليأس . فى فجر صباح شتائى هاجم ثلاثة عشر شابا إيرانيا بالبنادق مركزا للشرطة فى قرية سياكال – التى تقع على حافة غابات إقليم بحر الخزر – حيث كانت فصائل كوتشك خان قد اختبأت فى الجبال . ذلك كان بداية حرب العصابات قد توقعوا فعلا أن يرحب بهم «الفلاحون المضطهدون» ، وأن يشكل أحفاد المقاتل كوتشك خان جيشا شعبيا ، على غرار مافعله أجدادهم . لكن معظم رجال العصابات هؤلاء رأوا الأمور بواقعية أكبر ، فقاتلوا بروحية أحد أبطال آل أحمد الذى قال : «إن قوة الحقيقة تكمن فى كلمة شهيد» .

هؤلاء المتمردون لم يأتوا من الجماهير . من ثلاثمائة وواحد وأربعين مغوارا ماتوا بين ١٩٧١ ، ١٩٧٧ ثمة ثلاثمائة يمكن اعتبارهم من المثقفين . لقد تحدروا - كما هو متوقع - من مجموعات صغيرة مختلفة انهمكت فى حزازات سياسية داخلية أدت إلى انقسامات وتحالفات جديدة على الدوام . لكن الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أن عددا من هذه المجموعات كان دينيا ، أدى أعضاؤها الصلوات فى أوقاتها وكانوا على ثقة من أنهم يقاتلون فى سبيل أفكار «الأب طالقانى» . بالمقابل ، وجد بين طلبة الشريعة من كان متأثرا بجدية هؤلاء المغاورين ، وإن رأى فيهم نمطا غريبا من البشر ، بينما اتخذ معظم آيات الله موقفا رافضا من حرب الغوار ، وإن شاركوا المغاورين يأسهم . مهما يكن من أمر ، فقد سرت همسات تقول إن آيات الله يرسلون المال إلى المقاتلين عبر وسطاء ، ليحافظوا - على الأقل - على شئ من المقاومة المسلحة ضد الحكومة .

رأى المتمردون الإسلاميون من ذوى التوجه اليسارى فى أنفسهم واحدا من أحلام آل أحمد الكثيرة ، فقد كانوا ملتزمين حتى الاستشهاد . وكانوا يقاتلون من أجل إعادة توزيع جذرى للثروة الوطنية لصالح الإيرانيين «المعوزين» . وأخيرا فإنهم آمنوا بحلول مستمدة من الثقافة «الإيرانية» ، كانت - مثلما بين آل أحمد - حلولا على أرضية شيعية. برز ثمة أيضا نوع آخر من المثقفين كانت صلته أوثق بخلافة آل أحمد ، طالب بالانتفاضة الثقافية الفورية ضد النظام من خلال العودة إلى الإسلام . أما ممثلهم الأبرز خلال السنوات السابقة للثورة فكان على شريعتى - الأصغر بعشرة أعوام فقط من آل أحمد - وابن المسلم المناضل مثله ، والذى اختلف عنه فى أنه تلقى علومه فى الغرب . درس على شريعتى بين ١٩٦٠ و ١٩٦٥ فى باريس ، قبل أن يعود بلقب دكتور إلى إيران ، حيث أصبح عام ١٩٦٧ محاضرا فى «حسينية المهدى» ، وهى مركز تجمع دينى موله الممثل الإيرانى لشركة دودج للمحركات ، صديق طالقانى وبازركان الحميم . كان شريعتى خطيبا مبهرا ارتبط التجذر الثقافى الحق فى الإسلام الشيعى فى نظره بمطلب العدالة الاقتصادية . فى السبعينات ، كان كل واحد تقريبا من معارضى النظام أو من نقاد نمط الحياة الإيرانى يستخدم كلمة «أوروما نية» ، لكن

نقد آل أحمد لم يتم إحياؤه لدى أى كان بالعنف والفاعلية اللذين أعيد إحياؤه بهما على يدى شريعتى ، الذى كتب على سبيل المثال فى كتاب عنوانه «عودة إلى أنفسنا» :

أود أن أعالج مسألة أساسية يطرحها البشر فى أفريقيا ، وآسيا وأميركا اللاتينية هى مسألة «العودة إلى الجذور الخاصة» ... منذ الحرب العالمية الثانية أوضح مثقفون كثيرون فى العالم الثالث – أكانوا دينيين أم لا – أن على شعوبهم العودة إلى جذورها واكتشاف تاريخها وثقافتها ولغتها من جديد ، ربما وصل بعضهم إلى الاستنتاج بأن علينا نحن الإيرانيين العودة إلى جذورنا العرقية ، وهو استنتاج أعارضه بشدة ، لأننى ضد العرقية والفاشية والرجعية ، ولأن الثقافة الإسلامية قطعتنا كالمقص قطعا كاملا عن ماضينا ماقبل الإسلامى . لاشك أن المختصين والآثاريين ومؤرخى العصور القديمة يعرفون كثيرا عن الساسانيين والآخمينيين وسواهم من صناع الثقافات القديمة ، لكن الشعب لايعرف شيئا عن هذه الأشياء ، وهو لايعثر على جذوره فى مثل هذه الثقافات ، الشعب لايمتلك أية ذكرى عن ماضيه القديم ولايريد أن يتعلم الثقافات ماقبل الإسلامية ، من هنا لاتعنى العودة إلى جذورنا إعادة اكتشاف إيران ماقبل الإسلام بل الرجوع إلى جذورنا الإسلامية ، الشيعية .

فى مطلع السبعينات، بدا هؤلاء الناس جميعا وجوها هامشية فى الحياة الإيرانية . وحين بدأت حركة الغوار ، ظهرت للإيرانيين كمسرح عبثى مجنون ، حتى لو كان مفعما أيضا بالشرف . لم يكن الإيرانيون موافقين بالتأكيد على جميع جوانب النظام ، غير أن الشاه كان على كل حال عنصرا من عناصر حياتهم ، التى لم تكن سيئة إلى هذا الحد . كانت الفترة الواقعة بى عامى ١٩٦٤ و ١٩٧٣ بالفعل الخريف الذهبى لسيطرة آل بهلوى . فى هذا الوقت كانت إيران تشهد نموا اقتصاديا هائلا ، إنها نسبة نمو تفوق غالبا العشرة بالمائة سنويا ، لم يحققها إلا عدد قليل من بلدان العالم ، فى حين كانت نسبة التضخم منخفضة نسبيا حتى عام ١٩٧١ . وقد أظهرت المجالات الاقتصادية المختلفة – بما فى ذلك اقتصاد البازارات التقليدية والزراعة – نموا مرموقا حتى عام ١٩٧٠ . أما مداخيل النفط – عامل النمو الأكثر ثباتا وأهمية – فقد تضاعفت

منذ عام ١٩٧٠ بطريقة تبعث على الدوار ، فصعدت من ١ر١ مليار دولار عام ١٩٧٠ إلى ٤ر٢ مليارا عام ١٩٧٢ إلى ١٧ر٤ مليارا عام ١٩٧٤ .

رأت الحكومة الإيرانية نفسها فى ضوء جديد ، فأرادت أن تجعل من إيران سويسرا أو – على الأصح – ولايات العالم الثالث المتحدة ، لأنه سيكون لدى إيران ، منذ الآن وإلى أن تستنفذ مداخيل النفط ، بنية تحتية فريدة فى العالم الثالث من شبكات الطرق والنظام التعليمى والتقنية النووية . فإذا ما أضيف ، عندئذ ، إلى هذه البنية التحتية شعب عالى التعليم ، متقدمٌ تقنيا ، صدرت إيران إلى العالم الثالث تقنية أرخص كثيرا من مثيلتها اليابانية أو الغربية ، وانفردت – دون جميع البلدان الغنية بالنفط – بشعبها الذى سيبلغ تعداده ٣٥ مليونا من البشر ، وامتلكت عددا كافيا من الفنيين وثروات كافية تتيح لها صياغة مستقبلها بالشكل الذى تريده .

أما فى نظر المعارضة ، فقد كان يتحقق من جديد أحد كوابيس آل أحمد . لقد أقنعها النمو الانفجارى لمداخيل النفط عام ١٩٧٠ أنها لم تعد تمتلك إلا وقتا قليلا ، وأن الحكومة ستشترى تأييد الشعب وستنجح فى تسويق إيديولوجيتها الأجنبية لكل إيرانى . أحست الحكومة من جانبها أيضا أن الوقت يضغط ، فقد كانت تنفذ مشروعا استثمرت فيه ثروة الأمة الأكبر ، فلم تعد تستطيع تديد أشهر أو سنوات فى مكافحة الانتفاضات . من جانبه ، اعتقد الشاه بضرورة أن يحكم مملكته بصور مباشرة أكثر ، كى ينجز مسيرته السريعة نحو إيران الجديدة . لذلك أعطى السافاك مجال حركة أكبر ، فاندفعت فى تصرفات وملاحقات اتسمت بعسف شديد حيال أى خصم محتمل للحكومة ، تصرفات كان مجرد التفكير فيها مستحيلا فى الستينات. وفى حين كان الشاه قد عود نفسه بعد ١٩٦٣ على حزبين رسميين (تحت رقابة دقيقة) : حزب حكومى و «معارضة موالية» ، استنتج عام ١٩٧٥ أن الجوار بين الحزبين ليس سوى مضيعة للوقت ، فحظرهما وأعلن دولة الحزب الواحد .

كانت هناك مرحل من نفاد الصبر فى الاقتصاد أيضا . فى البداية ، ذكرت كلمة «مأزق» فى الوزارات همسا ، ثم قيلت بتهذيب فى المؤتمرات الصحفية ، وأخيرا جهرت

بها الصحافة والإذاعة . كانت الخطط التى وضعت لإيران مؤثرة ومعبرة على مايراد لإيران أن تكونه ، ومصوغة بتقرب ذكى من الواقع الإيرانى . لكن كم كان الخط المستقيم هو فعلا الطريق الأقصر بين نقطتين ؟ إن أشياء كثيرة جدا لم تنجح ، وسلعا كثيرة جدا ، وتوجيهات أعطيت للتنظيمات كالتعاونيات والجامعات والحرف للمجتمع الإيرانى ما أمكن المضى فيها ، رغم بيروقراطية الحكومة التى لم تتوقف عن النمو ، وأمعنت فى افتراس الحياة الإيرانية جزءا بعد آخر . إلى هذا كله أضيف التضخم ، فقد كفلت الحكومة أسعارا متدنية للمواد الغذائية قللت من ربحية الزراعة وزادت الهرب من الريف . وعندما أوقفت هذا التطور عام ١٩٧٦ ، وبدأت «النضال ضد حيتان الأرباح» ورفعت فوائد القروض ، انفرد رجال المصارف دون غيرهم بالوصول إلى النقود ، وبدأ البورجوازيون أيضا يكنون كرها متعاظما للأثرياء .

كانت مآزق المجالات الإنسانية سيئة بالدرجة التى بلغتها مآزق الاقتصاد : فالناس ماعادوا يجدون أعمالا ملائمة أو كانوا أقل تأهيلا وتخصصا مما يظهر على الورق . هذا أيضا كان آل أحمد قد تنبأ به : «منذ سنوات ونحن نثقل على أطفال شعبنا فى المدارس ونجهدهم بصيغ كيميائية وفيزيائية ورياضية ... فلأى غرض ؟ إننا نفتقر إلى الإطار العملى لهذه الفرضيات والمعادلات . فنحن لانملك مختبرات تحول النظرية إلى ممارسة بالنسبة للطلبة . ومازلنا نقصد دوما مخبرا أوروبيا إن أردنا قياس الكتل الصخرية وإجراء اختبارات للتربة ووحدات القار . فى وضع كهذا ، تضخمت قيمة المستشار الأجنبى ، الكائن الذى لم يختف من بلادنا أبدا ، وإن أبقى نفسه وراء الكواليس منذ أيام السلالة القاجارية البائدة . لئن كان السفير البريطانى والروسى انفردا فى الماضى بفرض رأيهما - هذا ماكتبه آل أحمد - .. فإن فرقا من المستشارين الأجانب والمتطفلين والأخصائيين والخبراء تفرض آراؤهم علينا اليوم ... موجهة هذه الأمة ، المتروكة تحت رحمة آلات يديرها المثقفون المؤسسون غربيا ، المتعينون من خلال هذه الدورات والمؤتمرات ، وهذه الخطط الثانية والثالثة ... وهذا الاستثمار السخيف فى مصانع مستوردة منبتة الجذور» .

بدا وكأن الطور الأخير من السيطرة القاجارية يتكرر بطريقة أخرى أيضا . فقد حمل بضعة مئات من المستشارين الأجانب جوازات سفر دبلوماسية ، فاعتقد الإيرانيون أن غالبية هذه الآلاف العديدة من الأجانب الذين يعيشون فى إيران – وخاصة منهم الأميركان – يملكون هذه الجوازات وكأنهم محميون «بنظام امتيازات» خاص بهم ، وهو اعتقاد عززه سلوك أميركيين كثر . هذا الطور ذكّر كذلك بعهد القاجار البائد لأنه أوحى للشعب وكأن الحكومة مرتبطة ارتباطا قويا بالولايات المتحدة الأمريكية ، على غرار ارتباط القاجار بالإنجليز والروس ، وانتشرت هذه القناعة رغم مساعى الحكومة لتفادى الظهور بهذا المظهر .

أنجب خليط المثالية والشح – الذى كان يحرك أميركا وإيران بقدر متساو – وأنجبت طرقهما التى كانت تقودهما إلى تقارب متعاظم ، علاقة معقدة بسّطها الجانبان الآن تبسيطا غير لائق على الإطلاق – كما يحدث عادة فى معظم الزيجات المحطمة – . لاشك فى أن الولايات المتحدة كانت صديقا كريما لإيران فى الخمسينات ، فهى لم ترسل لها فقط معونات هامة ، بل أمدتها أيضا بهيئة خبراء «النقطة الرابعة» ، التى كانت ذات قيمة كبيرة بالنسبة لها . وقد احتاج مصدق إليها بشدة وإلحاح ، إلى حد القبول بإضفاء صفة نصف دبلوماسية عليها . وفى السبعينات ، كانت إيران ماتزال دون شك أحب أصدقاء أميركا النفطيين إليها ، والذين أحبتهم بسبب دولاراتهم التى كانت تسيل من بلدانهم إلى اقتصادها . وفى عام ١٩٧٢ زار الرئيس الأميريكى نيكسون طهران لمدة يومين بصحبة معلم آل أحمد السابق هنرى كيسنجر ، وحين وعد ببيع إيران جميع أنواع الأسلحة غير النووية وبكميات غير مقيدة ، اشترى الشاه فى السنوات الست التالية كل ماكانت لديه رغبة فى شرائه .

من استغل من ؟ هذه قضية خلافية يمكن أن تثير جدلا طويلا . على كل حال ، إن رغبة الشاه فى أن يصبح قوة إقليمية أولى تجاوزت أهدافا كانت الولايات المتحدة قد عينتها له ، وأخافت أصدقاءه فى واشنطن . يمكننا أن نختلف أيضا حول صحة الرأى

واسع الانتشار الذى قال إن الشاه كان يريد آنذاك أمركة إيران . كان الشاه ينتقد بطيبة خاطر مايعتقد أنه ليس جيدا فى نمط الحياة الأميركى ، ويكن احتراما أكبر بكثير لثقافة فرنسا وإنجلترا . أما الأميركيون الأربعة والعشرون ألفا – الذين كانوا يعملون فى إيران – فكانوا أدوات تقنية تتفق ومستوى التقنية الأميركية ، وقد جاءوا إلى إيران لأن الشاه كان يريد شراء أفضل ماهو موجود بنقوده . ورغم جميع المنازعات ، فإن هذه الشراكة – التى لم تعقد على كل حال فى السماء – كانت قد غدت شديدة الأهمية نفسيا بالنسبة للجانبين ، وكان الإيرانيون على حق عندما كانوا يؤكدون على هذه الحاجة النفسية . فى عام ١٩٦٨ – عندما صار ديفيد روكفلر ، صديق الشاه ، رئيس مجلس الأمناء لجامعة هارفرد – منحت جامعة كيسنجر السابقة الشاه لقب دكتوراه فخرية . وفى التقريظ الذى بررت الجامعة الأميركية الأهم فيه خطوتها ، تم التعبير عما كان يفكر به أميركيون كثيرون : «فصاحب الجلالة الإمبراطورية محمد رضا بهلوى ، شاهنشاه إيران ، دكتور القانون ، حاكم من القرن العشرين غدت السلطة بالنسبة له عنصرا بناءً لتحقيق الثورة الاجتماعية والاقتصادية فى بلد قديم» .

فى خطاب الشكر ، اقترح الشاه أن يرفع كل بلد موازنته التعليمية بمقدار يعادل قيمة يوم واحد من موازنته الدفاعية . أصيب الشاه بخيبة أمل لأن اقتراحه لم يلق حماسة كبيرة فى أى مكان ، ولأن أحدا لم يقارن خطبته – كما كان يأمل – بالخطبة التى ألقاها الجنرال مارشال فى جامعة هارفرد ، معلنا فيها ولادة مشروعه . كان التصفيق لخطاب الشاه معتدلا ، وعندما غادر منصة الخطابة ، تكفلت عناصر الأمن دون غيرهم بخلق جو من الإثارة ، حين التفوا حوله وهم يصرخون «يعيش الشاه» ، ثم عندما انهالوا بالضرب على طالب إيرانى من الجامعة كان يتأمل المشهد بهدوء ، وسواء أخاب رجاء الشاه أم لم يخب ، لقد اختار المنصة التى بدت له مناسبة أكثر من أية منصة أخرى ليقدم نفسه باعتباره تلك القامة البارزة فى الأحداث العالمية التى أراد

أن يكونها . ولم يكن الإيرانيون على ضلال تماما حين رأوا أن ملك الملوك لم يكن – إذا ما رأينا بمنظار نفسى – سوى سائل أو متملق فى بلاط الجمهورية الغربى الأعظم .

كان رد فعل آية الله الخمينى على المنصة – التى لعب الشاه فوقها دوره الكبير – متميزا . فقد قال فى رسالة بعث بها عام ١٩٧٢ من العراق إلى الطلبة المسلمين فى أميركا الشمالية : «لاتخلطوا أبدا القرآن الكريم وطريق الإسلام الشافى مع المنظومات الفكرية المضللة وغير الأمينة التى ينجبها الفكر البشرى . وعليكم أن تعرفوا أنه مادام شعب الإسلام خاضعا لهذه المدارس (الفكرية) الإمبريالية ، ومادام يقارن الشرع الإلهى مع قوانين المدارس الأخرى ويضعها فى المستوى ذاته ، فإن المسلمين لن ينعموا بالهدوء أو الحرية» .

ربما فكر المرء أن ثمة خطوة صغيرة بين إدانة آل أحمد الإمبريالية الثقافية وإعجابه بالإسلام الشيعى وبين عدم اكتراث الخمينى التام بسائر المعايير القيمية التى ربما وجدت خارج القرآن والإسلام . هذه الخطورة كانت – فى الواقع – خطوة عملاقة أحجم آل أحمد عن القيام بها إحجاما مطلقا . صحيح أنه توصل بعد تجوال فكرى طويل إلى احترام جذوره الشيعية ، لكنه كان مايزال بعيدا عن استنتاج يرى أن هذه الجذور هى المعيار القيمى الوحيد لسائر الأشياء . وقد طبع فى واحد من أواخر كتبه خطبة كان الخمينى ألقاها عام ١٩٦٤ للبرهان على أن «رجل الدين» يمكن أن يكون مثقفا ملتزما . إلا أنه أسقط جملتين منها ، وكتب داخل قوسين : «أسقطت هنا جملتين – تفوح منهما رائحة اللعبة التى يلعبها الملالى – حول المعلمين الذكور فى مدارس الإناث وبالعكس (اعتبر الخمينى هاتين الظاهرتين سببا للفساد) . هذه الكلمات تقلل من قيمة رجال الدين كقادة دينيين واجتماعيين . فأرجو المعذرة» .

كان آل أحمد يختلف اختلافا جذريا عن جميع من تبنوا لغته . حتى شريعتى – الذى كان يشبهه فى أشياء كثيرة – لم تبد عليه مطلقا الشكوك – ربما لم يشعر بها

أبدا – التى حملها آل أحمد فى حله وترحاله وعبر عنها فى كتاباته . إنها شكوك منعته من تنصيب نفسه باعتباره القائد الذى يمكن لأفكاره أن تنقذ إيران . لقد كان أستاذ النقد الثقافى والاجتماعى ، ولم يكن أستاذ البناء الاجتماعى والثقافى . هذا النقص نجم عن نزاهته غير المشروطة وعن إخلاصه لعواطفه . فقد استوعب فى ذاته ماكان يمكن أن يفصح عنه الموروث الدينى ، واليسار الإيرانى ، ومثقفو أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية . وكان قد اكتشف فى كل مكان أشياء تثير الإعجاب والرفض ، لكن كان من المستحيل بالنسبة له – هو المحامى الإيرانى الكبير لمعاصريه الملتزمين – الالتزام التزاما تاما ببرنامج ما ، كما كان من المحال بالنسبة له أن يستطيع البقاء صامتا لأسباب تكتيكية ، حين كان يشم «رائحة» فاسدة فى مكان ما .

كان كسروى – شأنه فى ذلك شأن آل أحمد – من طلاب الحوزة فى فتوته ، وقد حوّل اهتماماته نحو الخارج . فتحول الملا السابق إلى عدو للملالى دون أن يفقد أى جانب من طبيعته المعتقدية . أما جمال الدين – المسمى بالأفغانى – والذى كان بدوره طالبا ، فإنه لم يكن يحتاج إلى التفكير طويلا عندما كان ينزلق من دور إلى آخر بحكم طبيعته المتقلبة ، التى لم تؤثر مع ذلك فى حبه للعبة الأدوار . بينما كان آل أحمد ، الذى سعى لتجديد المجتمع وتمنى بحرارة أحيانا حدوث الثورة ، صاحب طبيعة عميقة بطيئة التبدل بحثت عن دور باق دون أن تعثر عليه أبدا . كان الوزن الفكرى لرسالة آل أحمد فرديا جدا بالأصل رغم نقده الدائب للمجتمع الإيرانى . والحق أنه كان فى النهاية نبى دين معناه قائم فى دخيلته الخاصة ، دون أى سند من سلطة خارجية ، وفى هذا بالذات كان سلفا لآلاف الشبان الإيرانيين ، الذين اكتشفوا الإسلام لأنفسهم ووفق فهمهم الخاص . وكما قال آل أحمد فى نهاية حياته : «لقد كتبت ذات مرة : إن إمام الزمان حاضر فى دخيلته كل فرد . إن إمام الزمان الذى ننتظره جميعا موجود فى كل واحد منا» .

الفصل التاسع

كان على يفكر غالبا فى طهران ببيت لسعدى يقول : «إما أن لاتعاشر مربى الفيلة أو أن تبنى لنفسك بيتا فيه مكان لفيل» . لقد كانت له فى العاصمة ، بالأساس ، حلقتان من الأصدقاء ، لكنهم لم يكونوا الحلقتين راضين تماما عنه : فمن جهة كان هناك شيوخ ورجال أعمال متدينون ، قدروه كعالم شاب بارز على علاقات مع رجال نافذين فى قم . وكان هناك ، من جهة أخرى ، أساتذة جامعيون للعلوم الإنسانية والاجتماعية غير متدينين ، هنئوا أنفسهم بهذا الطالب الذى كان – فى الوقت نفسه – شيخا ليبراليا . وقد تأكد الأساتذة أنهم يستطيعون الحديث معه ، وأنه يجمع العلم الغزير إلى روح الدعابة ، وسرعان ماقبلوه مرشحا للقيادة فى حلقتهم النقاشية حول الفلسفة الإسلامية – إلا أن صلته بكل مجموعة أضرت به بعض الشئ لدى المجموعة الأخرى . بينما لم يرتب هو حياته أبدا على بناء بيت بحجم الفيل لإحداهما .

كان أحد أعضاء المجموعة الأولى – واسمه باقر وحيد – شوكة فى عين على . ولو لم يكن رفيق عمل لشقيقه ، لبقى بعيدا عنه . تحدر باقر من أسرة ملاكين عقاريين فى شرف آباد ، وهى مدينة صغيرة فى مقاطعة قم . أما فضيلته الوحيدة الجديرة بالتقدير فكانت تعلقه بالناس المتحدرين من هذه المنطقة . عندما توطن من جديد فى بازار طهران ، باع منتجات زراعية من أملاك أسرته فى شرف آباد ، ثم أقام مصنعا صغيرا فى طهران ، أنتج زيت طعام ، باع معظمه للتجار الكبار فى مقاطعة قم ، بمن فيهم شقيق على الأكبر ، الذى رجاه الاهتمام بباقر . ربما كان على سيقيم تماسا ما مع باقر ، الذى أبدى عطفا شديدا على القميين الأقل اكتفاءً من الناحية المادية ، ممن كانوا يأتون إلى طهران ، وأثبت ارتباطه المخلص بمنطقة قم ، وخاصة منها شرف آباد والقرى المحيطة بها ، من خلال توظيف أكبر عدد من رجالها المجدين ، الذين يمكن أن يتسع لهم مصنعه .

إذا ماقسنا باقرا بظروف قم ، لكان علينا اعتباره غنيا بدرجة غير مألوفة . إلا أن مصنعه كان - إن هو قيس بظروف طهران - متواضعا ، فى حين كان يجب اعتباره هو نفسه رجلا جيد الحال وحسب . عرف على فيما بعد أن باقرا آمن بقدرته على أن يكون غنيا بشكل اسطورى ، لو لم تواجهه صعوبات فى الحصول على قروض يشترى بها آلات أفضل ومزارع كبيرة فى منطقة بحر الخزر ، حيث كانت تزرع زهور عباد الشمس وفول الصويا ، وينتج الزيت الخام ، الذى كان يصنعه فى مصنعه .

اتهم باقر البنوك الكبرى - التى تمنح التجار قروضا بفوائد منخفضة - بالكذب ، حين تدعى أن سمعة أعماله أو قيمة موجوداتها لاتبرر منحه قروضا . لقد اتهمها بالكذب ، لأن كل إنسان يعرف أنها خصصت نصيب الأسد من قروضها لحوالى عشرين شركة إيرانية كبرى .

كان البحث عن قروض هو الذى جمع باقر بعلى . فقد هاتفه ذات يوم وذكره بأدب بلقائهما عندما جاء إلى قم ليؤدى سهم الإمام (بالعربية فى النص) ، ويزور شقيق على بهذه المناسبة . وقد رجا عليا أن يمنحه شرف زيارته فى مكتبه بالبازار ، لحاجته الماسة إلى نصائحه . لم يشأ على التضحية بالساعتين اللتين كانت الزيارة ستتطلبهما . سيمر وقت طويل قبل أن يجد طريقه فى منطقة البازار التى لايعرفها فى جنوب طهران ، فضلا عن أن باقر سيهرف بأشياء تافهة كثيرة قبل أن يعرج علة المسألة الأساسية . قال على إنه يضع نفسه بسرور فى خدمة باقر ، فإن كان بإمكانه الإجابة على سؤاله بطريقة ما فإنه سيفعل ذلك للتو على الهاتف ، وأردف أنه يتذكره جيدا ويقدره كثيرا بسبب سمعته الطيبة فى منطقة قم . لكن باقر ألح بعض الشىء ، وقال إنه سيعد نفسه محظوظا بصديق متدين وعالم كعلى ، يستطيع أن يستشيره بالفعل فى مسائل سرية . بقى على متصلبا وقال إنــه لا يستحق هــذه المدائح ، ثم استجاب لباقر وعرج على الموضوع . بسبب مصاعب سيولة مالية ، حصل باقر دوما على قروض قصيرة الأجل ، أخذها وفق الطريقة الإسلامية الصالحة» إذ جعل مانح المال شريكا فى التجهيزات المشتراة ، وماشابه ، طوال فترة القرض .

لكن الفرصة متاحة الان للحصول على مبلغ كبير بشروط ملائمة تمكنه من مضاعفة حجم عمله . فهل يعطيه على من فضله إشارة بأن يفتح القرآن ويقرأ له أول آية تقع عينه عليها ؟

أحس على أنه كان يستحق شيئا أفضل من هذا . فبعد عشرين عاما من دراسة الشريعة الإسلامية كان يحسن بباقر سؤاله على الأقل عن نقاط الاتفاق العويصة لا أن يستعمله ببساطة كعراف . بيد أنه أراد أن يكون مهذبا . فى النهاية أفاد هو نفسه من الإشارات ، إذ حصل معلمه على العرفان حين قبله كتلميذ . رجا على باقرا أن ينتظر قليلا ، ثم أخرج قرآنا من جيبه وفتحه . أحس بحرج شديد حين وقعت عينه على الآية : { يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ } (سورة المائدة: ٥١). كان محرجا ، لأن أناسا كثيرين من ضيقى الأفق فهموا هذه الآية بحرفيتها ، ومع ذلك فقد شعر أنها يجب أن تؤخذ فى ارتباطها بظروف نزولها الخاصة : فقد كانت جماعة محمد الإسلامية الصغيرة عرضة لإغراء يجعلها تتخذ عربا عتاة من مسيحيين ويهودا أصدقاء رسميين لها (وهو ماكان يعنى فى مجتمع قبلى اتخاذهم كحماة) ، رغم أن هؤلاء كانوا قد تنكروا للأخوة الإسلامية والتحقوا بجماعة من الناس يكرهون الدين الجديد .

لم تتح لعلى فرصة أخرى لإعطاء تفاسير من هذا النمط . فما أن أنهى ترجمة الآية ، حتى انفجر باقر : «هذا لايصدق ! هذا لايصدق ! . هنا يتحدث فعلا لسان من لاتراه العيون ! . كيف يمكننى أن أعبر لك عن تقديرى ؟ . سأبقى مدينا لك إلى الأبد بسبب هذه المكرمة . وأنا فى خدمتك بكل جوارحى» .

كان على قد خشى أن يكون قد ارتكب خطأ من خلال تقديم المساعدة فى شأن كهذا . بعد أسبوع كان متأكدا من ذلك . فقد هاتفه باقر وقال إن رجل الأعمال اليهودى أفلس ، وأنه كان مدينا فطالب كفلاؤه كل من أخذ نقودا منه بالدفع الفورى . لو أن باقر أخذ القرض ، لواجهه الآن مطلب الدفع الفورى . أحس على أنه وقع فى مصيدة لا أمل له فى الخروج منها . لقد كان يعرف أن باقر على يقين من أنه هو ،

على ، على صلة مباشرة بالله ، وأنه سيكون من الآن فصاعدا فى خدمة باقر ، عندما سيحتاج إلى إشارة ما فى قضايا الأعمال .

فكر على بإعداد قائمة بالآيات ، تكون مفصولة عن سياقها ، فـلا تعنى شيئا ، أو بإثارة الرعب فى نفس باقر ، الشره جدا ، بنص يلعن الولائم . لكنه كان وجدانيا إلى درجة تمنعه من تطبيق أحابيل كهذه . فى المرات الثلاث أو الأربع التالية – التى طلب باقر فيها إشارة – سقطت نظرة على لحسن الحظ على مقاطع تضمنت أفكارا تحض على التقوى ، فهمهما الاثنان للتو ، دون أن يكون لها مع ذلك ارتباط مباشر مع قصد باقر المباشر . أخيرا ، وجد على الشجاعة للقول : إن الله استخدمه فى المرة الأولى كأداة ، كى يأتى باقر إليه فى الحالات التى يكون تعليمه التخصصى الدينى مطلوبا فيها .

ارتاح الرجلان للترتيب الجديد . كان قادمون كثيرون من شرف آباد ومنطقة قم يذهبون إلى ضاحية معينة من ضواحى طهران ، حيث كان باقر قد اشترى قطعة أرض أراد أن يجعلها وقفا ويبنى عليها مسجدا . وقد لعب على دور مستشار عند تحرير مستند الوقف . بعد عدة أشهر ، أصر باقر أن يزور على معه بعد ظهر يوم خميس المسجد نصف المبنى ، لينصحه حول اختيار المواقع المناسبة لكتابة النقوش القرآنية وغيرها على الجدران الجديدة .

مر باقر فى فترة متأخرة من بعد الظهر ببيت على ، وكان ابن أخيه يقود سيارته الأميركية الفارهة . انطلقوا فى اتجاه غربى عبر منطقة مصانع صغيرة وخربة ، فى منطقة طهران لم يسبق لعلى أن رآها . كان هدفهم تلاً قليل الارتفاع يطل على منطقة أخفض منه لها شكل حوض مسطح . بدت بيوت التل فى حال جيدة وكانت تقع على شوارع مصممة بحسب ضرب من مخطط هندسى . غير أن فوضى البيوت المجنونة فى المنخفض ، التى كانت واجهاتها وأسطحها من الآجر الطينى والصفيح ، فبدت وكأن الطوفان شوهها . هذه المبانى التى كان من الجلى أن طوفانا خربها ، تركت انطباعا شديد الخطورة ، بحيث تمنى المرء لو أن الفيضان استمر أربعين يوما أخرى ، كى يكنس أنقاضها .

أوقفوا السيارة الأميريكية الكبيرة على التل فى ساحة فارغة قرب المسجد حديث البناء . ما إن نزل على من السيارة ، حتى لاحظ أن كل من حوله يتحدث لهجة قم المحكية ، التى كان هو نفسه قد تخلص للتو منها . ذهب على وباقر وابن أخيه إلى تحت القبة المركزية للمسجد ، التى كانت ماتزال مقتصرة على أحجار الآجر والأسمنت المصبوب . كانت القبة تعلو حيزا عملاقا ، فنشأ انطباع حسن لديه ترتب على رحابة المكان وأريحية باقر السخية ، مع أنه كان يشعر إلى اللحظة بشئ سطحى وأقرب إلى الاهتمام بالخرافات ، إلا أن سخاءه فى القضايا الدينية فاق كثيرا الحد المألوف .

قال باقر إن المهندس يريد أن تظهر داخل المسجد وخارجه أجزاء كبيرة من الأسمنت الخام ، كما هى فى وضعها الراهن ، كى يعبر عن القيمة الدينية للبساطة والصرامة . لكنه يرى هو نفسه أن مسجدا يقتصر على الأسمنت ويفتقر إلى البلاط يعبر بالأحرى عن العرى لا عن الصرامة . أما على الذى أمضى أكثر من نصف حياته كما بدا له - فى استحسان النماذج الملونة - من حماسته المبكرة للشبابيك الملونة فى البيت إلى الأشكال المتشابكة على بلاط الفيضية ، فقط شاطره رأيه .

كان أناسٌ كثيرون من الجوار قد بدءوا يتزاحمون من حولهم . فأعلن باقر أنهم يتشرفون مساء هذا اليوم بوجود آية الله هاشمى بينهم ، وهو عالم بارز من قم أصبح لتوه عالم شريعة . عندئذ أخذ أحد الواقفين واسمه موسى - وكان قواما على بيت باقر كما يبدو - دور المتحدث وقبل يد على ، الذى ارتبك ارتباكا شديدا . قال موسى إن مجيء آية الله هاشمى هو تدبير إلهى ، إن ملاكم مريض ، وسيكون شرفا كبيرا جدا لكم أن يؤم آيه الله هاشمى الصلاة . أجاب على أن الله يمنع أيا كان من إطلاق لقب آية الله عليه ، مادام آخرون أعلى منه من جميع الوجوه ، قد استحقوا هذا اللقب ، وإن كان يسعده أن يؤم صلاة الليلة .

بعد الصلاة ، ألح موسى - وكان باقر يسميه طوال الوقت «المهندس وحيد» - أن يذهبوا إلى بيته ، الذى كان يشبه البيوت الأحسن حالا على التل . شأن معظم البيوت المحيطة به ، كان بيت موسى عمارة صغيرة من الآجر المحروق من أفاريز غير مألوفة

فى الطابق الثانى ، حيث تم توسيع بعض الغرف فى مخالفة جلية لقوانين البناء . عند المدخل كان يوجد ثمة ممر يقود إلى غرفتين فى الطابق الأرضى وإلى فناء خلفى صغير تبلغ مساحته حوالى أربعة أمتار مربعة . كانت غرفة الاستقبال فى الطابق العلوى ، بعيدا عن رائحة مدفأة الكاز التى انتشرت فى الطابق الأرضى كله . كان موسى شديد التكلف ، وقد طلب إلى على ألا ينظر حوله ، بينما كان يشرح لباقر كيف ركب حوض استحمام أخذه من أحواض بيت باقر المنسقة ، وكيف أحاطه بسوار من البلاطات يحميه . كان البيت مجهزا بالكهرباء والماء الجارى ، وإن موسى يستطيع – عندما يأتى إلى العمل – أخذها وتركيبها فى حوض استحمامه .

جلس على وباقر فى صدر البيت . عندما بدأ المكان يمتلئ بالناس ، لاحظ على أنه لن يحل فقط محل الملا المريض كإمام ، بل سيلعب أيضا دور مدير للهيئة ، وهى لقاء استشارى غير رسمى للجيران ذو هدف دينى يعقد فى أماسى أيام الخميس . لم يكن على يمتلك أية خبرة تقريبا كملا جماعة ، فشعر أن قلبه يهبط ، عندئذ كرر لنفسه دون توقف مثلا يقول : «إذا كان الماء قد غمر رأسك وانتهى الأمر ، فهل يلعب أى دور بعد أن كان عمقه مترا واحدا أو مائة متر ؟ عندما امتلأت الغرفة ألقى صلاة طويلة بالعربية كى يقصر وقت الحوار ، فلم يبد على أحد أنه اكترث للأمر .

كان موسى أول المتحدثين ، وقد امتدح باقرا لكرمه حيال جيرانه ولتعلقه بأبناء شرف آباد والمدن والقرى الأخرى حول قم ، ثم أضاف : قبل البدء ببناء المسجد حرص باقر على إقامة خيمة على أرضه لاحتفال «الضرب على الصدر» ، الذى تنظمه هيئتكم فى الذكرى السنوية لموت الحسن وأردف أن لديه سؤالا واحدا فقط يريد أن يثقل به على آية الله (غمغم على : «لست آية الله») هو : هل يتفق التلفاز مع الشريعة ؟ كان على قد لاحظ بعض هوائيات التلفزة فى الجوار ، وفهم من نبرة صوت موسى أن مضيفه ضد التلفاز . عندئذ عرف أنه كان على عمق يفوق المتر الواحد تحت الماء . والحق ، أنه امتلك هو نفسه تلفازا ، وأنه لم يكن يرى فى هذا الجهاز شيئا مخالفا للشريعة ، وإن كان قد عرف أيضا أن بعض الملالى اعتبروه غير شرعى ، لأن صور البشر المتحركة يمكن أن تثير مشاهديها ، ولأن التلفزة الإيرانية يصنعها أناس كفرة .

أعطى على جوابا طويلا متعدد المعانى ، حشر فيه استشهادات عربية كثيرة مع تلخيصات لها بالفارسية ، مؤداها أن ثمة برامج تلفزيونية كثيرة تتسم بالخطورة ، إلا أنه توجد أيضا برامج جديدة يحسن بهم أن يسألوا ملاهم المختص عنها .

أخذ رجل شاب الحديث وقال إنه يبذل الجهد ليعيش كرجل مسلم ، لكنه يواجه أحيانا مشاكل ، فهو يسمع برغبة الموسيقى من الراديو ، لكن الموسيقى بلبلت الموسيقى فصار من الصعب عليه الحفاظ على نقائها . قال على أن المدينة مليئة بالتأكيد بمصائد يحتاج المرء إلى صلابة داخلية كى يتفاداها ، لذا يحسن به ألا يسمع الموسيقى إن هو أحس نفسه ضعيفا ، أضاف على أن الصلاة هى مصدر قوة داخلى لايجوز للمرء نسيانه .

هنا ، بدأ رجل كبير السن محنى الظهر يتحدث . لقد كان نمطا للرجل فى ثياب العمل المنتفخة ، الذى كان سيحس بالانزعاج فى الثياب الغربية وكأنه يرتدى ثيابا نسائية . لقد تحدث ببطء وبصوت متلعثم مظهرا قدرا من الانفعال الخارجى أقل بكثير من موسى أو الرجل الشاب . أن حكمة آية الله وتفهمه لأبناء قم منحاه - هو الفلاح القادم من قرية قم - الشجاعة لطرح سؤال لم يمتلك الجرأة لطرحه حتى الآن . فقد ماتت زوجته قبل أن يأتى إلى طهران ، فربت ابنته الكبرى الأطفال آنذاك ، لم يكن قد وجد بعد عملا ثابتا ، وكان يسكن فى المنطقة الأوطأ ، القريبة من هنا . كانت ابنته جميلة جدا ، وكانت الحياة فى طهران مليئة بالإغراءات . وحين عرض رجل غنى أخذها إليه ، لم يعرف كيف يبقيها فى البيت ، حيث كان بحاجة إليها ، فكان ذهابها إلى الرجل يعنى الموت بالنسبة له .

بينما كان الرجل يتحدث ، عرف على أنه كان فى سنوات متقدمة من العمر ، إلا أنه لم يكن طاعنا فى السن كما بدا للوهلة الأولى ، فقد بدا - بندوب الجدرى العريضة والمسطحة فى الوجه ، وبالبقع البيضاء ، الكبيرة وغير المنتظمة ، على الذقن وفى الشعر - وكأن شمس قم الحارة أحرقت قطعا من جلده ، وجعلته يتقلص بحيث بقى نصف ميت على سطحه .

كان على مرعوبا . لقد شعر أنه لايمتلك القدرات الضرورية للرد على هذا السؤال . إن أية نصيحة يعطيها ستكون مناورة خادعة ، لأنه افترض أن هذا الرجل يستطيع أن يقرر وضعه - وفى الواقع - كان الرجل قطعة من أرض قم ، جرفها فيضان ما إلى المنخفض القذر المجاور . تحدث على عن أهمية النصيحة ، وألمح إلى أن ندوب الرجل العتيق يجب أن تنصحه وتقدم له العون . ثم حكى قصة نوح ، الذى كان يجب أن يقنع بإنقاذ أولئك الذين أرادوه دون غيرهم . لاحظ على أنه أخذ يتعرق لشدة ارتباكه . فقرأ صلاة بالعربية كى يختم اللقاء ونهض .

عندما غادر الغرفة ، أحس كيف دس موسى مظروفا فى جيبه . مد يده به عندئذ إلى ابن أخ باقر وقال له : إذا كان يمكن استخدام هذا فى بناء المسجد ، فاستخدمه ، من فضلك ! . كان ابن الأخ قد بدأ المساء بضجر حرص بالكاد على إخفائه ، إلا أنه أبدى اهتماما متزايدا بعلى خلال السهرة . وكما سمع هذا الأخير ، كان ابن الأخ هو المسئول عن اتصالات المشروع العائلى مع الدوائر الرسمية : فكان يحصل على رخص إنتاج من وزارة الصناعة والمناجم ، وعلى براءات استيراد من وزارة التجارة ، ويقدم وثائق حول مدفوعات الأجور والتأمينات الصحية إلى وزارة العمل .

فى السيارة ، قال ابن الأخ لعلى : «لقد كان شرفا كبيرا أنك كنت معنا مساء هذا اليوم . عندما كنت يافعا ، كنت شديد التدين . وحين ساعدت أبى فى بازار شرف آباد ، جمعت مجموعة من الصناع قرأت القرآن تحت إشراف أحد الملالى . اعترف أن الأمر تغير منذ قدمت إلى طهران . لكنك أيقظت اهتمامى من جديد بالدين . إن الناس فى الحكومة ليس لهم دين ، فلا عجب أن يكون كل مايفعلونه ناقصا . هل لديك وقت لإعطائنا دروسا ؟

فجأة ، خطر لعلى - الذى كان يستحم الآن فعلا فى عرقه ويشعر أنه ضحية للطوفان - خاطر ، فقال : «حاج باقر ، أريد أن أهاتف مكاتب كل «القدوات الحسنة» ، حيث سنجد هناك ملا لديه وقت أكثر منى ، يستطيع أن يزورك أنت وابن أخيك غالبا فى البازار والبيت . إننى أعتبر هذا واجبا دينيا على وجه التقريب» .

«هذه طيبة استثنائية منكم ! ليجزكم الله عليها خيرا . كم تتعبون أنفسكم !» . قال باقر هذا ، وتحمس كثيرا لفكرة أن يكون عنده ملا بيتى . أما على - الذى رأى للمرة الأولى خلال أشهر سانحة للخلاص - فقال : «أى تعب ؟ هذا شئ لايستحق الذكر» . قلق على للسخرية الخفيفة التى امتزجت بصوته ، لكن باقر لم يلاحظ أى شئ ، فى الطريق إلى بيت على ، توالت المخططات حول الأشياء الكثيرة التى يمكن للملا إنجازها ، والاتصالات التى يمكنه إقامتها ، وكان باقر لاينى يؤكد أنه سيدفع له أجرا مناسبا .

فى اليوم التالى رتب على الأمر ، فرجا شقيقه أن يهاتف باقرا ويختار له المرشح المختار شخصيا . صحيح أن باقرا لم يختف تماما من حياة على ، إلا أنه كان قد تحول إلى مجرد مثير للقلق ، كان من الصعب ملاحظته . كان على قد شهد الكيفية التى ترك فيها كثيرون من تلامذته المدرسة العليا كى يصبحوا ملالى قرى أو أحياء مدنية . وقد شكر ربه الآن لأنه امتلك الموهبة اللازمة للعيش كعالم ، فقد كانت تنقصه بوضوح الشجاعة ، على كان يسميها : الصلابة ، التى تجعله يقول للآخرين كيف يحسن بهم أن يرتبوا حياتهم . وقد تعلم الآن أكثر من أى وقت مضى تثمين الآية القرآنية التى تقول : «كانت الحياة الدينية تجرى عادة فى المدن بطريقة مغايرة لمثيلتها فى القرى . فى مدينة ، كان من الضرورى وجود ثلاثة مرافق - ومعها غالبا المبانى الفخمة الملائمة لها : مقر حكومة وبازار ، ومسجد «كبير» أو مسجد «أيام جمع» ، لأن يوم الجمعة كان يوم صلاة الجماعة . بما أنه كان من المألوف أن يوجد فى مدينة مسجد واحد فقط ، فإن وحدة المدينة الطوعية كانت تعبر عن نفسها فيه بقوة أكبر منها فى المبنيين الآخرين . وقد حظى الملا الذى كان يؤم الصلاة فى المسجد الكبير بمنزلة رفيعة بالقياس إلى غيره من خطباء مساجد المدينة ، واعتبر إجمالا راعى حياة الجماعة الدينية فيها .

كانت العلاقة بين المسجد ومقر الحكومة إشكالية دوما فى النظرية . أما فى الممارسة ، فكانت قلبية فى الغالب . احتار الصفويون إمام صلاة الجمعة إما بأنفسهم

أو عبر مكلفيهم واعتبروه نوعا من «وزير شئون دينية» . بعد الصفويين ، غدا هذا الموقع وراثيا بهذا القدر أو ذاك ضمن عائلة واحدة ، متى رزقت بصبي يستطيع إلقاء خطبة . في الحالات الأخرى ، كان إمام صلاة الجمعة يفتش عن نائب شق له طريق خلافته في المنصب ، إن كانت إدارته المؤقتة له ناجحة . بعد العصر الصفوى وكذلك في القرن العشرين ، عينت بعض الحكومات إمام صلاة الجمعة بمرسوم ، مثبتة بذلك ماكانت تقرره التوافقات غير الرسمية داخل الجماعة الدينية للمدينة التي كانت أداة رائعة للحكم الذاتي .

كانت علاقات المسجد بالبازار ممتازة جدا في النظرية ، لكن مصاعب كانت تنشأ في الممارسة . فتجار البازار لم يكونوا متفقين دوما مع اجتهادات الملالي – الذين ارتبطوا أحيانا بالحكومة لدى تنفيذ قراراتهم – إلى هذا ، برز أيضا بعض تجار البازار كحماة لأعراف دينية شعبية مثل الألعاب التي تصور آلام المسيح ، والتي أثارت نقمة بعض الملالي الكبار . رغم هذا ، تساعد المسجد – بمعنى الموسسة الدينية المدنية – والبازار ، ومنح كل منهما الآخر المهابة والحماية . إذا كان تاجر بازار يريد لأعماله النجاح الدائم ، فإنه كان لايحتاج فقط إلى رأس مال نقدي ، بل إلى رأس مال السمعة الحسنة أيضا . للحصول على سمعة جيدة كمسلم ، كان عليه أن يفرض زكاة على نفسه وأن يسلمها إلى ملا – من القدوات الحسنة أو إلى ممثل له – تبعا لذلك ، كان الملا يمول حياة الجماعة الدينية بنسبة الزكاة التي تصله .

بيد أنه وجدت أيضا أشكال من الحياة الدينية في البازار ، استقلت – بوصفها تعبيرا عن استقلالية حياته – بهذا القدر أو ذاك عن المسجد ، علما بأن أكثر هذه الأشكال أهمية كانت الهيئة – التجمع – . إلى جانب المجلات الكثيرة غير الرسمية – كالملالي والبازار مثلا – التي كانت حدودها حيال بعضها تتعين عبر الإجماع ، لم يكن يوجد في المجتمع الإيراني منذ وقت طويل أية حلقات أصدقاء تلتقي بصورة منتظمة لدعم مشاريع مشتركة أو ببساطة كي تلتقي فقط في الحياة التقليدية الإيرانية ، كانت تضفي مسحة دينية تلقائية على مثل هذه المجموعة في البازار ، فإذا ما أريد

لاجتماعاتها أن تتمتع بسمعة طيبة ، كان لابد من بدئها وإنهائها بشكل من أشكال التوجيه الدينى .

كان تجار البازار ينتمون فى الغالب إلى هيئة ما ، تجتمع مرة فى الأسبوع فى بيت أحد أعضائها ، للاستماع إلى خطبة يلقيها أحد الملالى . هنا ، يكون رجال المسجد ضيوف رجال البازار ، وإن كان قد وجد على كل حال عدد كبير جدا من تجار البازار اعتبروا أنفسهم ملالى وارتدوا ثياب رجال دين . دعم تجار البازار كذلك هيئات صناعهم ، التى نشأت على أساس طوعى لتقرأ القرآن تحت إشراف ملا ما . لم يكن دعم هيئات الصناع عملا دينيا فقط ، بل كان أيضا شكلا من ممارسة التأثير على واحد من أخطر العناصر فى البازار : الشبان غير المتزوجين وعديمى الموارد .

فى الإطار الشيعى ، كان ينطرح فى هيئات البازار - بين التجار والصناع ومادونهما أيضا من شرائح اجتماعية - بطريقة طبيعية جدا موضوع الحسن . بل إن بعض الهيئات قصرت نشاطها غالبا على إبقاء فكرة موت الحسين شهيدا حية لدى أعضائها . فكانت هيئات هذا النمط ، التى كانت تشارك فى شهر محرم بالمسيرات المكرسة لذكرى شهادة الحسين ، التجمعات الطوعية الوحيدة للشعب الفقير فى المدينة والريف .

فى أواسط السبعينات ، رأت المدن الإيرانية التقليدية فى نفسها جزرا صغيرة بين المرافق العمرانية الأحدث للعهد البهلوى. لقد كانت شكوى الأحمد عن ساكن القرية ، الذى «يهرب من القرية إلى المدينة بحثا عن عمل ، كى يستطيع شرب البيبسى كولا وأكل ساندويش مقابل خمسة كرانات ، ومشاهدة فيلم لبريجيت باردو مقابل تومانين» ، نبوءة ووصفا لواقع فى آن معا . ذلك أن سكان المدن نموا بين ١٩٦٦ - أى تقريبا فى الزمن الذى وصف الأحمد فيه ساكن قريته - و ١٩٦٧ بنسبة ٦٪ سنويا . وقد ضمت المدن القرى المحيطة بها ، فغدا ثلث الإيرانيين سكان مدن ، ليس لأنهم كانوا قد اختاروا الحياة فيها ، بل لأن المدن التهمت قراهم . غير أن غالبية سكان المدن الجدد كانوا قد غادروا قراهم - مثلما فعل فلاح الأحمد - بقرار خاص .

هذا الميل ، كان قد بدأ قبل وقت طويل . لم يكن هناك قبل عام ١٩٠٠ إلا ثلاث مدن يربو عدد سكانها على المائة ألف ، أما عام ١٩٤٨ فصار عددها ثماني ، ثم عشراً عام ١٩٥٦ ، وأربع عشرة عام ١٩٦٦ ، وثلاثا وعشرين عام ١٩٧٦ . لكن طهران كانت عملاق إيران. ففي عام ١٩٧٦ عاش ١٣٪ على الأقل من إجمالي سكانها في العاصمة ، وكان أكثر من ٥٠٪ من الطهرانيين مهاجرين قدموا للعيش فيها . شهد القرن العشرون تيارا يكاد لاينقطع من البشر القادمين من الريف إلى المدينة . لكنه حدث في عام ١٩٣٤ - عام ترسيخ حكم رضا شاه ، وفي الخمسينات أيضا - نمو سريع لهذه الهجرة التي جعلت نسب النمو مرتفعة دون انقطاع ، وضاعفت عدد سكان المدن حوالي ثلاث مرات بين ١٩٥٦ و ١٩٧٦ ، بينما لم يزدد عدد سكان الريف إلا قرابة الثلث فقط . في هذه الحقبة الأخيرة ، لم تعد مألوفة الهجرة على مراحل - من القرية إلى المدينة الصغيرة ، ومن هناك إلى المدينة الكبيرة - فقد أخذ الفلاحون يهاجرون مباشرة من تجمعات تضم بضعة مئات من السكان إلى مدن الملايين .

لم يكن جميع المهاجرين إلى المدينة الكبرى - وفي كل حالاتهم - من أصدقاء البيبسي كولا . لقد كانوا رجالا من مجموعة عمرية تقع بين سن العشرين والرابعة والعشرين ، ونساء أعمارهن بين خمسة وثلاثين وتسعة وثلاثين عاما . ربما كانت النسوة يلتحقن بأزواجهن وأخواتهن ، ما إن يشعر هؤلاء أنهم أخذوا يقفون على أرض ثابتة . كان ثمة مهاجرون من الفئة العليا والمتوسطة ، بيد أن الغالبية العظمى من فقراء لايملكون أرضا في القرية ، ومن عمال زراعيين أنزل الإصلاح الزراعي بهم ضررا فادحا . بين هؤلاء الفقراء غير المالكين كان ثمة المتعلمون الذين يستطيعون القراءة والكتابة - وإن بطريقة غير كافية - ، والذين كانوا قد تجاوزوا - لهذا السبب - خوف ساكن القرية من المدينة . لقد كانوا أناسا خرجوا من الريف في أسوأ الأوضاع فقامروا الآن بكل مايملكونه من أجل العيش في المدينة ، مع أنهم كانوا يعرفون أن هذه قد تلحق بهم أذى أشد ، رغم كل ثرائها .

كان الأذى يقع فى معظم الأحيان ، فكان أكثر الأوضاع سوءاً وضع المستوطنين العشوائيين فى أكواخهم ، المجمعة من نفايات معدنية والمطوقة بالغائط والهوام ، حيث كانت عشر أسر أو يزيد تتقاسم بيت خلاء واحدا مبنيا يدويا . لئن كان قد انتسب إلى هذا الصنف من البشر بضعة آلاف فى الخمسينات ، فإن عددهم بلغ بالتأكيد بضعة مئات الآلاف فى السبعينات ، تحملوا وضعهم العسير بصمت عادة ، لأن الكلام كان سيلفت الأنظار إليهم ، وربما أدى إلى طردهم ووضع حدٍ لكفاح الرمق الأخير الذى يخوضونه من أجل مزقة من أى مجال حياتى فى المدينة .

كان حظ معظم المهاجرين أحسن قليلا من حظ الصنف السابق . فقد وجد هؤلاء عملا فى المصانع الجديدة وفى مؤسسات الخدمات التى تكاثرت بقوة فى فترة مابعد الحرب . إلا أن هؤلاء لم يربحوا – مع ذلك – سوى نصف اللعبة . صحيح أنه كان لديهم عمل ، إلا أنه لم يكن لديهم سكن جيد . كانت المضاربة بالأرض أكبر مصدر للربح فى تاريخ إيران خلال السنوات الأربعين الأخيرة . فأبقت أسعار البيوت خارج متناول العاملين بأجر . من جانبهم كان ملاك الأراضى يتهالكون على بناء مساكن للطبقة العليا والوسطى ويرفضون غالبا إجراء صيانة لمساكن الفئات الدنيا ، فاضطر المستأجرون للعيش فى غرف كانت بالكاد أفضل من غرف المستوطنين العشوائيين ، إن لم تكن أقل أمانا منها رغم ذلك ، اعتقد معظم المهاجرين أن حياتهم فى المدينة أحسن ، وضرب معظمهم عرض الحائط برغبة المثقفين العاطفية ، التى أرادتهم أن يعودوا إلى الريف .

عاش بعض هؤلاء المهاجرين أو عملوا قرب المؤسستين الكبيرتين – البازار والمسجد – اللتين منحتا الحياة الدينية للمدينة التقليدية وجهها ، وانخرطتا فى دائرتها . غير أن الأغلبية عاشت مع ذلك بعيدا جدا عن المسجد والبازار ، فى مأوى الأحياء الجديدة المختلطة والمتهدمة من حول المدينة القديمة . لقد عمل هؤلاء مياومين فوق هياكل كتل البناء الضخمة ، أو فى مبانى المصانع العملاقة الشبيهة بأصداف ذات سقوف صفيحية ، أو باعة متجولين أو زبالين فى ظلال المصارف الكبرى والوزارات ، التى برزت كرموز جديدة للمدينة وحلت محل المسجد والبازار المسقوف . لم يكن

من السهل – وغالبا ماكان من المستحيل – على مستأجرى المساكن الجديدة ، الدخول إلى مجتمع التجار أو إلى مجتمع صناع البازار ، أو الدخول إلى حلقات نقاش Doures المثقفين أو البيروقراطيين . وإن كانوا يستطيعون تأسيس شئ ما بأنفسهم ، شئ يشبه الدور هو هيئاتهم الخاصة .

اختلفت هيئة منطقة السكن إلى حد ما عن هيئة البازار . من حيث الحجم ، كانت الهيئتان متماثلتين تقريبا : فهما نادرا ماكانتا تضمان أكثر من خمسين شخصا ، بل إنهما كانتا تقتصران غالبا على حوالى ثلاثين عضوا . ولكن على عكس هيئة فى البازار ، كانت هيئة الحى تقوم على أساس صلة الجوار أو – بصورة أعم – على أساس القرية أو المنطقة (كهيئة القادمين من على آباد أو نيشابور) . من الطبيعى أنه كثيرا ماكانت تحدث هنا تقاطعات ، فالناس من قرية واحدة كانوا يبحثون – قدر ما يستطيعون – عن مسكن بجوار أبناء قريتهم وعن عمل فى المصنع الذى يشغل هؤلاء ، لأنه بدون هذه الارتباطات ، ماكان بوسع كثيرين منهم الصمود . وتشير دراسة طهرانية من السبعينات إلى أن ٣٤٪ من مجموعة منتقاة من المهاجرين حصلت على قروض من أقرباء أو أصدقاء ، وإن هؤلاء كانوا بطبيعة الحال أبناء قريتهم .

كان لهيئة الحى السكن ، شأن هيئة البازار ، طابع دينى بارز ، حيث كان الملا الذى يحضر اجتماعاتها (هذا إن كان لها ملا) يحل ضيفا عليها . هذه التجمعات لم تكن تتم عادة فى المسجد – المقر الرسمى للملا – بل فى بيوت أعضائها ، وخاصة فى بيت «مقدمها» . كان موقر المقدم يترتب على نجاحه الاقتصادى بالمقارنة مع غيره (كان يملك البيت أو المسكن الأكثر ملاءمة للاجتماع) وعلى ديناميكيته الخاصة (فهو الذى يؤمن الروز خانات (أماكن اجتماعات) والملالى الذين يتحدثون إلى الهيئة) ، وجدارته بالثقة (كان يأخذ اشتراكات الأعضاء التى منها يدفع للروز خانات ويقتطع النفقات الأخرى) . كما أن المقدم كان من حين لآخر الوسيط الذى يجعل رجلا ميسورا يبنى مسجدا للمنطقة .

كان اللقاء العادى للهيئة – الذى يتم فى حضور رجل دين – يبدأ بتلاوة آيات من القرآن الكريم ، يقوم بها الأعضاء بالتسلسل ، حيث يصحح الملا نطقهم . وبما أن معظم المشاركين كانوا إما نصف أميين أو أميين تماما ، فإن الملا كان يتلو بنفسه آيات القرآن بالعربية . ثم كان يلقى خطبة ، قبل أن تتاح للحاضرين – فى النهاية – فرصة طرح أسئلة تدور فى معظمها حول الحلال والحرام ، بما فى ذلك إغراءات المدينة الكبيرة كالببسى كولا والأفلام وبريجيت باردو ، التى كانت قد أغوت فلاح الأحمد بالقدوم من القرية إلى المدينة . ثم كانت تأتى تزوره ، فكان رجل الدين يرتل أحداث مقتل الحسين ، قبل أن ينهض الجميع ويضربون أنفسهم طوال عشر أو خمس عشرة دقيقة على الصدر على إيقاع شعر بكائى . عند مغادرة الهيئة ، كان المقدم يدس للملا هدية مالية فى جيبه ، أما الروز خان ، فيمكن أن يستخدم مرتين أو ثلاث فى الليلة الواحدة لاجتماعات كهذه .

فى نهاية الستينات أضيف عنصر جديد إلى لقاءات الهيئات الرسمية (التى كانت تشهد فضلا عن ذلك لقاءات أقل رسمية أيضا) ، فقد تم الاستماع إلى شريط مسجل عليه خطبة لملا معروف . كانت الإذاعة قد فرضت نفسها فى الخمسينات والستينات فى إيران ، حين خدمت مصدقًا ثم الشاه كأداة هائلة عام ١٩٥٦ كان يوجد فى إيران مليونا جهاز راديو مع عدد من المستعمين قدر بعشرة ملايين – وفى نهاية الستينات ، وخاصة فى السبعينات – اكتشف الإيرانيون لسعادتهم الأشرطة المسجلة . فكان كل سائق تاكسى يحترم نفسه يشغل دون توقف جهاز تسجيل . وبما أن إيران لم تنضم – إلى اليوم – إلى اتفاقية حقوق النسخ ، فقد اشترى أصحاب الأعمال الإيرانيون أجهزة سجلوا بمعونتها مئات النسخ من أشرطة تسجيل أجنبية . هكذا لم يعد الخطباء المحبوبون – الذين كانوا ينتقدون الحكومة – يأبهون لاستبعادهم من راديو الدولة ، بعد أن أهداهم الله وسيلة إعلام جديدة ، وصار بوسع أى كان الذهاب إلى المتاجر الموجودة فى كل بازار على شئ من الأهمية لشراء خطب دينية مسجلة على أشرطة . تحول الإيرانيون – الذين كانوا يستطيعون الآن الاختيار بين مئات الخطب – إلى خبراء نقدة لأساليب الخطب ، خاصة وأن الشريط المسجل كان يكلف حوالى ثلاثة

دولارات هى قيمة مجموع الوجبات اليومية التى يتلقاها إيرانى من الفئة المتوسطة الدنيا . لكن الكاسيتات كانت تساوى قيمتها ، فهى لم تقدم للمرء رقابة على الموسيقى والمواعظ فقط ، إنما قدمت أيضا إمكانية الهزء بالحكومة عند الاستماع لخطب حافلة بنقد مبطن موجه لها . بل إن المرء كان يستطيع الاستماع سرا إلى خطب الخمينى (المهربة من العراق) الذى كان يهاجم الحكومة بلا مواربة . وقد اختارت هيئات كثيرة الأمرين معا : فكانت تسمع مللا مختارا وخطبة مسجلة على شريط .

تغير موقف جيل المهاجرين الثانى من السياسة والملالى تغيُرًا ترك أثره على الهيئات . كان الملا فى القرية الصغيرة رجلا محدود التعليم ، يجهد لتحسين دخله كزعيم دينى من خلال عمل جزئى أو كلى . فكان يعتبر - فى القرى الكبيرة والمنعمة - ضرورة حياتية ويحترم من جهة ، لكنه كان يتعرض للغيبة ما إن يدير ظهره ، لأن اهتماماته تنحصر فى أمرين : دخله وقراراته الشرعية المحدودة . ثمة طرفة إيرانية معروفة تحكى عن ملا قرية سقط فى بئر نصف محفور . لقد تحلقت حوله حلقة كاملة من الفلاحين : «أعطنا يدك» . إلا إنه بقى جالسا على الأرض وقد أخرسه الغضب . عندئذ جاء فلاح خفيف الظل وقال : «أيها السادة ، لاتقولوا أبدا للملا أن يعطيكم شيئا . وعندما ناداه قائلا : خذ يدى ، مد الملا يده فأنقذ .

تبدلت صورة الملا ببطء لدى الرأى العام . فلم يعرف أطفال المهاجرين ملا القرية ، بل عرفوا الملا المناضل الذى يريد الوصول إلى فقراء المدينة ، والذى يخطب فى لقاءاتهم . عندما دمر زلزال عام ١٩٦٢ مدينة قزوين تدميرا جزئيا ، كان طلبة الشريعة من قم والمدن الأخرى بين أوائل من جلبوا العون للمشردين . وفى شتاء ١٩٦٣ ، وكان أحدا من أشد شتاءات التاريخ الإيرانى الحديث برودة ، أعلن الخمينى من سجنه أن على الأغنياء مساعدة الفقراء ، فوزع بعض أثرياء البازار بالفعل فحم الحطب ومساعدات مالية .

هذا الشكل من النضالية تمت مواصلته ، خاصة بين طلبة الشريعة . لم يعد الملا بالنسبة للفرد عامل إنفاق ثقيل الوطأة وإن كان ضروريا . لقد غدا الآن شخصا

تستطيع أن تستمع إلى شواغله ، ويبدو أن سعادتك تهمه حقا . بل إنه غالبا ما احتل موقعا فى حياتك ، لأنك أنت أردت له أن يحتله : إذ كان أتى كضيف عليك إلى اجتماع يعقد فى بيتك وعندما كان يشكو من إهمال الحكومة لحاجات الجماهير ، فإن مصالحه كانت تبدو متطابقة مع مصالحك ، وكان بوسعك أن تشعر أن المتاعب التى يحكى عنها تمسك أنت أيضا . لقد كان جليا أن الحكومة لم تكن تبدى أى اهتمام جدى بالدين ، فاهتم الفرد نفسه به – نكاية بالحكومة – دون أن تجرؤ على التدخل . أخيرا : بقدر ماتزايد تماهى الفرد مع شواغل المناضلين الدينيين ، بقدر ما اتسعت الهوة بينه وبين الحكومة . وقد عرفت الصورة التى كونها المرء لنفسه عن الحسين تبدلا مشابها . فى عام ١٩٦٩ ، صدر كتاب عنوانه «الشهيد الخالد» قدم مؤلفه أطروحة ترى أن الحسين لم يذهب ببساطة إلى كربلاء كى يموت شهيدا ، بل إن موته كشهيد هو بالأحرى نتيجة (فرعية) لنضاليته السياسية . لقد ذهب إلى كربلاء كى يسقط حكومة غير شرعية وينتصر ، إن كان النصر ممكنا . انقسمت الجماعة الدينية الشيعية حول الكتاب ، فأيده اثنان من القدوات الحسنة وعارضه اثنان . بصورة عامة ، كان الدين قد نجح دوما فى الاحتفاظ بخلافاته لنفسه ، إلا أن هذا النزاع كان عنيفا ومن طبيعة جذرية جعلت من المستحيل بقاءه سريا . وقد بلغ من حدته أن جماعة قتلت عضوا من الجماعة المناوئة لها . أخيرا ، توقف النزاع بنصر رسمى ظاهرى أحرزته صورة الحسين التقليدية السلبية ، التى كانت الروز خانات قد أيدتها ، وإن كانت الصورة الجديدة قد كسبت فى الواقع أرضا جديدة ، إذ أيدها منتظرى ومشكينى ، العالمان القياديان فى مدرسة قم ، اللذان كانا تلميذين سابقين للخمينى وقناتين تنطقان باسمه . إلى هذا ، كان النزاع الموضوع الأساسى فى أحاديث شريعتى ، صاحب الأشرطة المحبوبة جدا بين المتعلمين حتى فى القرى . إن المسرح المجنون ظاهريا لمقاتلى مطلع السبعينات من المغاورين الذين كانوا يقاتلون انطلاقا من موقع يائس بدا شيئا فشيئا فى ضوء آخر .

عموما ، غدت الأجواء أكثر غضبا . فقد ارتفعت أسعار المساكن بنسبة ٣٠٪ خلال سنوات قليلة . بما أن العامل بأجر دفع زيادة مساوية لإيجار بيته ، فقد تراجع بالنسبة

ذاتها أمله فى أن يحصل فى أى يوم آت على ملكية عقارية صغيرة فى المدينة . فى الوقت نفسه ، قادت دورات تعليم القراءة والكتابة التى نظمتها الحكومة فى المعامل إلى تعليم من سيشتغلون لأمد طويل فى المصانع الكبيرة القراءة والكتابة بنسبة تكاد تبلغ مائة بالمائة ؛ فأيقظت هذه المؤهلات اهتماما جديدا بالسياسة . كان جيل الآباء يجد متعة حقيقية فى السياسة قبل الإصلاح الزراعى ، لأن الملاك المتنافسين فى الريف خاضوا معارك انتخابية عنيفة بعضهم ضد بعض ، خطبوا أثناءها ود الفلاحين (وخاصة ملالى القرى) . عندما جاء الفلاحون إلى المدينة ، فقدوا اهتمامهم بالانتخابات ولم يغرهم أحد بالعمل السياسى - لم يوجد بعد عام ١٩٧٥ سوى حزب واحد على كل حال - . بالمقابل ، أبدى أبناؤهم وبناتهم اهتماما سياسيا أكبر بكثير ، وإن كانت السياسة الوحيدة التى وصلت إلى الجماهير هى سياسة الحكومة فضلا عن رسالة الإسلام السياسية الخفية . حتى سكان الأحياء العشوائية بدءوا يظهرون غضبهم علنا ، بعد أن كانوا العنصر الأشد جنبا والأقل تسييسا من الشعب . حين خططت الحكومة لإقامة أحياء عشوائية عام ١٩٥٨ ، فر السكان . أما فى عام ١٩٧٧ ، فخاضوا معركة استمرت خمس ساعات مع السلطات ، قتل خلالها شرطى .

لاشك أن الحيرة ستصيب مؤرخ إيران القرن العشرين بسبب موقع الدين الوطيد فى الفئات الوسطى والدنيا المدينية ، مثلما أصابت قوة مكانة الدين مؤرخ انجلترا خلال الثورة الصناعية بالحيرة . إن من كان ينتقل من المناطق الريفية إلى المدن المصنعة جزئيا ، كان يظهر إما شعورا دينيا قويا ، أو كان يزدرى الدين بصراحة . هذان النمطان من رد الفعل كان يمكن ملاحظتهما بدورهما فى انجلترا العصر الفيكتورى . وقد كتب فريديريك انجلز عام ١٨٤٤ فى دراسته «نجد لدى الجماهير فى كل مكان تقريبا عدم اكتراث تام حيال الدين ، وفى أعلى الأحوال أثر من نزعة إلهية لاتتعدى الخوف من كلمات معينة ككلمة «غير مؤمن» و «ملحد» ... الخ . وقد أكد الإحصاء الدينى الذى أجرى عام ١٩٥١ تحليل انجلز ، حيث ظهر أن صلة الطبقة العاملة بالكنيسة أقل كثيرا من صلة الفئات المتوسطة والعليا .

وصف الأحمد – فيما وصفه – اغتراب الفئات الدنيا عن الدين . وشرح فى الأورومانية كيف تغير الإيرانى الذى هاجر إلى المدينة داخليا : «يعتقد الرجل بقدر مكتوب ويقوم بنبؤات تكهنية من خلال فتح الكتب العشوائى أو بمعونة المسبحة ، ويقدم الأضاحى أيام الأعياد ويتقبل الحساء الذى يقدم له كهبة نذرية ، إلا أنه يتعامل الآن مع آلات ... لن تعمل كوابحه بسرعة أقل ، ولن يدور محركه بسرعة أقل إكراما لأضاحيه الشهرية . إذا كانت أضحيته الشهرية ستبقى هكذا دون ثمار ، وكان سيستمر فى مواجهة الحوادث ، فإن كيله سيطفح فجأة وسيقلع عن تقديمها ، وسيصبح إما عديم الإحساس تماما أو قشة فى مهب الريح» . وللحق ، فإنه كان بوسع المرء العثور على عراف قرية حتى فى القرى التقليدية . يصف عالم أجناس أميركيا لرجل أمى فى القرية التى درسها كان الحديث عن الحسين يثير حنقه : من هو أصلا هذا الحسين ؟ أنا أعتقد أنه لم يوجد إطلاقا . وللعلم ، فإنه يمكن أن يوجد فى الفئات الدنيا والوسطى من طهران عدد من العرافين أكبر بكثير من عددهم مع القرى ، رغم الهيئات والمساجد الجديدة .

عندما كان المهاجرون يتدينون ، فإنهم كانوا يتدينون بقوة . ينطبق هذا على إيرانى الستينات والسبعينات مثلما انطبق على انجلترا الثورة الصناعية ؛ فدين الكنائس كان فى انجلترا مطلع القرن التاسع عشر إلى حد ما دينا ابتكره المعوزون لأنفسهم ، بينما كان الميتوديون والانجيليون الانجليكانيون رجالا أتوهم بدين اهتم بأحوالهم أكثر من حكومة الفئة الوسطى والعليا . وعظ جون ويسلى عام ١٧٨٩ فى دبلن حول أسباب عدم فاعلية المسيحية فقال : أليس هذا الإهمال – إهمال الاهتمام بالفقراء – واحدا من الأسباب التى تفسر لماذا مازال عدد كبير منكم مريضا ومعوزا جسديا وروحيا ، ولماذا مازلتم تحزنون الروح القدس وتفضلون الحياة الدنيا على الوصايا الإلهية ؟ . تسمح لنا هذه الفقرة بمعرفة سبب آخر للتدين القوى لدى المهاجر إلى المدينة : فهو بحاجة إلى جهد إيمانى واع كى يصمد فى وجه «أفخاخ» المدينة : فهو كان أبا لأسرة – شأن معظم أعضاء الهيئات – كان بحاجة إلى قوة الدين وإلى صيت التدين كى يسيطر على أسرته وخاصة منها أطفاله .

ليس من السهل تحديد أثر قابل للقياس يمارسه هذا التدين على السياسة فى أى من هذه الأمثلة التاريخية . إذ بينما وصف البعض الطبقة العاملة الإنجليزية وصفًا يوحى بأن الميتودية أحدثت انضباطًا اجتماعيًا جعل بالإمكان تفادى الثورة ، رأى آخرون فيها عزاء فارغًا ومصاصة تسلت الطبقة العاملة الإنجليزية بلعقها عقب فشل الإصلاحات السياسية عام ١٨١٥ ، وقال غيرهم أن دين الكنيسة منح المنتسبين إليه إحساسًا بالانتماء ، وبالتالى شعورًا طبقيًا ، استطاعوا بمعونته تأسيس أحزاب سياسية فى نهاية الأمر ، طرحت مطالب حديثة لصالحهم .

من الصعب بالقدر نفسه تحديد دور الدين بالنسبة للجماهير المدينة فى إيران تحديدًا جليًا . وإن كان ثمة شىء واضح ، حتى إذا كان أعضاء الهيئات يمثلون ، إحصائيًا ، أقلية (وهو أمر ليس أكيدًا) ، فإن هيئاتهم كانت بالنسبة لهم شيئًا جديًا ، مثل لأعضاء الفئة الدنيا المتوسطة شكل التنظيم الاجتماعى الوحيد ، الذى لا شأن للحكومة به . وقد أخذ المنتسبون المدينيون إلى هذه الفئات يهتمون بالسياسة ويلاحظون اهتمام ممثلى الدين المنظم بهم ، وعرفوا كذلك أن ثروات كبيرة تتدفق على إيران . إنهم لم يفهموا بالتأكيد خطة الشاه لإثارة ازدهار اقتصادى دائم بمساعدة مشاريع كثيفة رأس المال ، إلا أنهم فهموا أن أحدًا لا يبنى بيوتًا مدعومة حكوميًا ، أو يمد مجارى وشوارع ثابتة لأحيائهم السكنية ، فيفيدون منها مباشرة . وإن كانت بعض المجارى والشوارع قد مدت من حين لآخر كذريعة ، كانت الحكومة تحافظ على سعر الخبز منخفضًا بصورة مصطنعة ، وكانت تجبر مانحى العمل على إعطاء عمالهم إضافات مالية سنوية تعادل راتب شهرين أو ثلاثة أشهر ، لكن هذا كله لم يكن كافيًا . لقد وضع المهاجرون وأبناؤهم آمالهم فى ورقة المدينة الكبيرة ، وكانوا يشعرون أن حسابهم كان يمكن أن يصح دون إشكالات ، لو أن الحكومة قامت بما كان يجب عليها القيام به على خير وجه .

فى أعوام ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ و ١٩٧٨ كانت بعض سلع الاستهلاك الأساسى كالبصل مثلاً عصية المنال طوال أسابيع . وأقلع الأثرياء عن تلقى أى أسمنت لاستكمال ملحقات بيوتهم . بينما نما فى المدن مزاج نافذ الصبر وغاضب ، دفع عام ١٩٧٧ بضعة آلاف

من سكان الأحياء العشوائية إلى النضال ضد إدارة مدينة طهران ، ونزل مئات آلاف العمال وأبناء الفئة المتوسطة الدنيا فى مظاهرات الثورة إلى الشوارع ، ممن تراكم القسم الأكبر من الغضب فى صدورهم . ومع أن هؤلاء لم يحددوا استراتيجية أو إيديولوجية الثورة ، كما أن مقاومتهم ماكانت لتخيف النظام ، فإنهم هيجوا الجماهير الهائلة التى هزمت الحكومة وجيشها أمامها . لقد استخدم الملالى الهاتف وكانوا يعرفون لمن عليهم التوجه كى تنزل الجماهير دون هاتف إلى الشوارع . وسار كثيرون فى الشوارع كأعضاء فى هيئات ، وكان لدى كثيرين الإحساس بأنهم يحملون روح الحسين الباسلة فى نفوسهم ، ألم يقل أحد سكان الأحياء العشوائية لعالم اجتماع إيرانى فى أواسط الستينات : ليس هناك من شئ يوحدنا أكثر من حب الإمام الحسين .

الفصل العاشر

كان السابع عشر من شباط عام ١٩٧٨ يومًا باردًا . رغم ذلك ، قرر على قطع المسافة بين جامعة طهران ومعهد أحمد ، التى تبلغ كيلومترًا ونصف الكيلومتر ، سيرا على الأقدام . كان أحمد الرجل الوحيد فى طهران الذى كان على واثقا من أنه يستطيع أن يقدم له شيئا يفيده فى مواجهة مشكلته ، فإن لم يكن لديه شئ خاص يقوله حولها ، فإنه سيفهمها على الأقل ؛ ألم يدرس هو نفسه أيضا فى مدرسة الشريعة بقم !

كان أحمد قد ترعرع فى كرمان . صحيح أنه كان يستطيع بالكاد التحدث بلهجتها ، إلا أنه كان يقلد تقليداً مضحكا الفارسية التى تحكى فيها ، والتى كان أبناء طهران يفهمونها بصعوبة . جاء والدا أحمد من سابول ، وهى مدينة صغيرة فى سيستان ، الإقليم المجاور لكرمان . كانت سيستان مسقط رأس رستم ، بطل الملحمة القومية . ربما كمن هنا سبب مثل على إلى تصور رستم باعتباره أحمدَ وقد تضخم وأخذ أبعاداً خارقة . كان أحمد رجلا وسيم المظهر ، له عينان بنيتان دافئتان وابتسامة آسرة ولم يكن صغير القد بأى حال ، حتى إذا امتنع المرء عن تضخيمه وإعطائه مقاييس رستم . كان أحمد طويل القامة عريض المنكبين رغم سنواته الستين ، وكان قويا بشكل لافت بالنسبة لأستاذ جامعة .

رغم بنيته الجسدية وصحته الجيدة ، كان أحمد يترك انطباعاً دائمًا بأنه يشعر بشئ من الضيق ، لإحساسه أن حياته لم تحقق أبدا صبوات شبابه . تحدر أحمد من أسرة تجار بازار صغار أرسلته إلى المدرستين المحلية والرسمية ، فتركت مؤهلاته انطباعًا إيجابيًا عظيمًا لدى أساتذة المدرسة المحلية جعلهم يرسلونه إلى قم وهو بعد فى الثالثة عشرة من العمر ، حيث كانت سنواته الأولى فى الفضية مفعمة إلى أبعد حد بالنجاح ، بيد أنهم مالبثوا أن لاحظوا شيئا فشيئا أنه ماعاد يهتم إلا بالمنطق والفلسفة

والخطابة . وقد قال رفيقه فى الغرفة إنه كان يكبت بصعوبة غضبه حين كان يوقظه لتأدية صلاة الفجر . لكن أحمد صمد فى قم حتى كاد يبلغ العشرين من العمر ، بفضل تحاشى صفوف الشريعة والقانون والحقوق المتقدمة .

بعد سنوات سبع من وصوله إلى قم ، خلع أحمد العمامة والعباءة فجأة وغادر المدينة . فى البداية ، عاش حياة بائسة فى طهران مولها من مكافآت شحيحة كان يحصل عليها مقابل فهرسة مخطوطات لأصحاب المكتبات ، ومن ترجمة فقهاء عرب حديثين إلى الفارسية . فيما بعد ، عومت موجة مد جديدة سفينة حياته ، إذ اكتشفه مــلا ذو حظوة من كرمان كان يحتل منصبًا هامًا فى البلاط ، ومكنه من التقدم لامتحان القبول فى جامعة طهران الذى اجتازه بسهولة . مذ ذاك ، لم يعد أحمد بحاجة إلى أصدقاء أقوياء ، فقد امتدح أساتذته كل ماكان يفعله ، وقدمت له منحة للقيام بدراسات متقدمة فى الخارج ، فدرس الفلسفة فى انجلترا والولايات المتحدة ، ثم نشرت أطروحته حول فيلسوف إسلامى إيرانى ولقيت استحسانا هائلاً كان يتيح له إمكانية ممارسة العمل الجامعى فى مكان ما من العالم الناطق بالإنجليزية . إلا أن أحمد قرر قبول منصب تعليمى مساعد فى جامعة طهران وتزوج امرأة من كرمان ، فكان بوسع المرء سماعهما يتحدثان دارجة كرمانية قوية ، بسبب رجحان كفة قدراتهما التعبيرية على كفة صفاتها المضحكة ، فى أغلب الظن .

كان اختيار المرأة والوظيفة آخر قرار كبير اتخذه أحمد ، إذ بدا بعد ذلك وكأن قدرته على اتخاذ القرارات قد تلاشت تمامًا . وهو أمر شرطته جزئيًا الظروف . كان أحمد أبًا مضحيا ، من أجل أطفاله فى البداية ثم من أجل أطفال شقيقته التى ترملت وحل بها فقر شديد . أضف إلى هذا أن معرفته العميقة بالفلسفة والتاريخ والعربية الفصحى وفنون الخطابة والفارسية الكلاسيكية جعلت تلامذته وزملاءه يغمرونه بفيض من الأسئلة ، ما إن يظهر فى حرم الجامعة ، وأنه كان يحاول – بنظرته الودودة على الدوام ولكن الحزينة بعض الشئ – مساعدة من يرجو عونه .

للتخلص من هؤلاء القوم جميعهم ، قبل أحمد فى النهاية منصبًا فى معهد أبحاث يقع خارج متناول معظم (وليس خارج متناول كل) مزعجيه المحتملين . مهما يكن

من أمر ، فإن أحمد عرف أنه لن يستطع بعد الآن اتخاذ أى قرار ، لأنه كان هو نفسه لايريد ذلك . ربما أحس بما أحس به رستم الأسطورة ، الذى - لشد ما كانت تقلقه حياة بلاط الشاه - كان يرغب بالعودة من حين لآخر إلى سيستان ، كى يصطاد ويتأمل ويترك قبل كل شئ بمفرده . كان أحمد يستخدم - فى مواجهة الناس - مقارنة قليلة التأثير ، يشبه نفسه فيها بالملا ناصر الدين ، جحا) الذى قضى فى خلاف . فى البداية تحدث المدعى ، الذى عرض وجهة نظره بطريقة مقنعة وفصيحة ، فوجد الملا نفسه مجبراً على القول : «أعتقد أنك على حق» ، عندما أخذ المدافع الكلمة ، قدم حججه بقوة جعلت الملا يقول له : «أعتقد أنك على حق أيضا» . عندئذ سأله كاتب المحكمة : ولكن أيها الملا ، إنك لاتستطيع أن تعطيهما كليهما الحق فيما قالاه» ، فأجابه الملا ناصر الدين بالمنطق الذى يميز الكثير من نكاته : أعتقد أنك أنت أيضًا على حق .

إضافة إلى العجز عن اتخاذ قرار ، تكون لدى أحمد شعور بأن تأهيله الفكرى لم يكن كافيًا بعد ، فقد اعتقد أنه لم يقرأ ولم يدرس أبدا مايكفى للإدلاء برأى محكم حول أى شئ كان . أما حين يكون بين أصدقائه ، فكان يعترف أنه ليس بمستطاعهم تصور ضحالة معارفه وقلتها . عندما كان يتكلم فى أحاديث الدور نصف العلنية حول الفلسفة الإسلامية - التى شارك فيها بصحبة على - فإنه كان يقول - إن هو تحدث أصلاً - لبضعة دقائق كلامًا باهرًا حول الموضوع ، قبل أن يبدأ البحث عن حجج ضد ماكان قد قاله مرات عديدة : ماذا يمكننى أن أقول ؟ صدقونى أننى لا أعرف ، فيبدو بعد كل هذا أشد اضطرابًا وانزعاجًا مما كان قبله . لذا لايثير الاستغراب أن تكون كتاباته قليلة جدا ، وإن لايقلع - هو الذى كان يعرف كم كان قراره بالتردد وعدم اتخاذ قرار سببا لانزعاجه - عن الاستشهاد بنصف بيت من الشعر لحافظ يقول فيه : لأننى تبعت خيالى ، جلبت جميع أفعالى العار على فى النهاية .

كان المعهد والمكتب الذى فر أحمد إليه بناء بسيطا وحديثا يقع داخل حديقة صغيرة . عندما دخل على الغرفة فى الطابق الرابع ، كان أحمد يدور حول مكتب معدنى ضخم ، رمادى اللون ، تغطيه صفيحة من اللينوليوم ، وكان جليًا أنهم جاءوا حديثًا إلى الغرفة .

لقد كان أحمد سعيداً لأنه صار يستطيع عرض مكتبه لضيوفه فكان يسحب أدراجه واحدا بعد آخر ويقول : إن كل جزء من هـــذا المكتب الجميل صنع فى إيران . لاأعرف بعد أين يحسن بى أن أضعه فى هذا المكان . انظروا ، بأية سهولة تفتح هذه الأدراج وتغلق» .

كان على يقدر أحمد بسبب سعادته بالأشياء الصغيرة ، التى كان يستطيع التعبير عنها أيضا حيال من هم أصغر منه عمرا ، قدر ما كان يقدره بسبب معارفه الشاملة – التى غالبًا ماكان ينكرها – .

«إن طاولة عارية تعطى الأمل بوليمة ، ليكتب لكم أن تعيشوا كل الأشياء الطيبة التى يمكن أن تأتى بها» ، ذلك كان جواب على التشجيعى . فرد أحمد : إن شاء الله ، إن شاء الله وتنهد بعمق . ثم قدم كرسيًا لعلى وجلس ، وقال : أعتقد أن لديكم مشكلة مع داوودى .

فى الحقيقة ليست لدى أية مشكلة مع داوودى ، لكننى أخذت مشكلة إنسان آخر معه على عاتقى . فقد ذكر فى محاضرته عن أرسطو رواية تزعم أن محمداً قال : أرسطو نبى . وقال إنه يبحث الآن كم كان هذا الأرسطو الإسلامى مختلفا عن أرسطو الذى يمكن أن يكون قد عاش قبل المسيح بثلاثة قرون ونصف . وقال إن أرسطو كان يؤمن كمعاصريه بوجود حيوانات ظهرت بفضل عملية خلق محضة ، دون أن يكون لها أبوان ، وأنه أحب مثل أهل زمانه الموسيقى والمسرح . بعد المحاضرة ، جاءت طالبة باللباس الإسلامى التقليدى – امرأة من الطراز الذى قد تعتبره ابنة لزينب – إلى وقالت : كيف يمكنكم أن تسمحوا بأن يهاجم هذا البهائى محمداً ؟ لقد توقعنا جميعًا أن تقولوا شيئًا . أنا من جهتى لم يكن عندى أية ملاحظات على محاضرة داوودى ، لكن بعض الطلبة ذهبوا إليه وسألوه كيف يقول ماقاله فى حضرة ملا ؟ لم يقل داوودى شيئًا بل أدار ظهره وانصرف ، وإن كان أحد الطلبة قد دافع عنه بالقول : إنه بهائى . لقد أحسست أننى لاأستطيع العودة إلى الصف دون أن أحدث انقسامًا أو أكنس أستاذى إلى تحت السجادة – حسب المثل القائل : عندما يطهو الطعام طباخان يكون الحساء إما بلا طعم أو شديد الملوحة . لا أريد أن أكن ملحاحًا بأى شكل ، ولكن

بما أنك نزعت العمامة قبل أربعين عامًا وأقلعت عن أن تبدو مللا ، فإنك ربما كنت تستطيع إبلاغ داوودى أن المصلحة العامة منعتنى من القدوم إلى محاضراته .

قبل أن ينتهى على ، هز أحمد رأسه موافقًا وقال : بسعادة غامرة . وأضاف : هل تعلمون أن أحد أسباب تركى لقم كان رغبتى فى اكتشاف أرسطو الإغريقى . كان ذلك فى الحرب العالمية الثانية ، ربما فى الوقت الذى ولدتم فيه ؟ لقد أيقظت الحرب حبى لتاريخ العالم ، وأيقظ تاريخ العالم حبى للفلسفات المختلفة ، الإسلامية وغير الإسلامية . وقادتنى قدرتى على قول : أنتم أيضا على حق ، إلى وقوعى فى حب عدم تعين وتشوش جميع ضروب الفكر البشرى . وكما قال حافظ : فى البدء ، بدا الحب بسيطًا ، إلا أن المصاعب حدثت بعد ذلك .

تأثر على كثيرا ، لأن أحمدَ ، الذى كان أكبر منه سنا بكثير ، ائتمنه على أسراره . كان أحمد قد كان عليا على الدوام كند له ، إلا أنه بدا الآن وكأنه يشعر بعلى كشخص يستطيع أن يمحضه ثقته ، وأن عليا يمكنه مشاركته فى عالمه الداخلى من خلال تعاطفه معه . من جانبه ، أحس على فجأة أنه جسور بما فيه الكفاية لطرح سؤال لم يتجرأ على طرحه إلى اللحظة أبدا : ما الصعوبات التى دفعت بكم إلى مغادرة قم ؟

ابتسم أحمد : لقد جئت إلى العالم مصحوبا بمصاعب معينة أنت بالكاد تعرفها ، فأنت سيد ومن أسرة ثرية . كان أبى تاجراً صغيراً ، وكنت أنا لفترة صبيا فى بازار كرمان . (ارتجف جسد على ، فقد خطر له بازار آخر وصبى آخر ، صانع الخياط الطفل ، واختفاؤه المباغت الذى خلف بقية من عسر فى روحه ، لم تختف حتى بعد مايزيد على ثلاثين عاما) وياله من بازار ! . عندما أقرأ عن أسواق أصفهان وبغداد الكبرى قبل مئات السنين ، فإننى أستطيع أن أتصور كيف بدت : لقد كانت ساحات كبيرة ، صنع المرء فيها أشياء جميلة ، وتاجر بها ، وخزنها . أم ترانى كنت ببساطة طفلاً وحسب ؟ لابد أنه كان ثمة شئ أكثر من ذلك فى الخفاء ، لأن هذه البازارات كانت تتلاشى فى سنوات العشرينات ، عندما كنت ما أزال طفلاً . لاشك أنه كانت فيها توجد أقمشة حريرية من يزد وقاشان وراشت ، إلا أنها غدت أشد ندرة على الدوام . قديمًا ، كان كل وعاء فى المطبخ وكل قطعة أثاث فى البيت صناعة يدوية من البازار .

غير أن الناس بدأوا ، فى تلك الفترة ، بشراء سلع رخيصة مصنوعة فى الخارج ، أعجبتهم تدريجيًا أكثر فأكثر ، بينما تضاءل حجم البازار وتغير . من أجل هذا أنبهرنا بشاه رضا - رغم الكره الذى كنا نكنه له . ليس بوسعك تخيل ماكان يعنيه رؤية صورة مصنع كبريت إيرانى فى الجريدة . ربما كان بناتها رجالاً حملوا أكياس الأسمنت على ظهورهم ، وربما أتت تجهيزاتها من الخارج ، لكن إيران لم تعد مرتبطة بعيدان الثقاب الروسية . لقد ظهرت فجأة كميات كبيرة من أعواد الثقاب المصنوعة فى إيران ، فبدا وكأننا استرددنا النار من أيدى الأجانب كى نشعل مدافئنا ومصابيحنا . ثم أتت سكة الحديد ! طبيعى أنها بنيت بمساعدة مهندسين أجانب وآلات هندسية أجنبية ، إلا أنها كانت طفلاً شرعيًا لإيران ؛ فقد خططت بكاملها وتم حتى تمويلها من قبل الحكومة الإيرانية .

«عندما أقال الحلفاء رضا شاه ، بدا وكأن الله يتيح لنا فرصة إلقاء نظرة على الحياة بعد الموت ، حيث السماء والجحيم متداخلان أشد التداخل ، وبدا وكأنه يجعل جميع أعمال البشر الدنيوية خلوًا من المعنى . لقد كنا أحرارًا بالفعل ، نستطيع أن نقول ما نريد قوله ، وأن نكتب تقريبا كل ما نريد كتابته ، ونرتدى تقريبًا كل مانريد ارتداءه . أما النساء كعمتى - اللواتى أقلعن عن الخروج من منازلهن بعد أن ألغى رضا شاه الحجاب بالإكراه - فقد أحسسن وكأنهن قد أخلى سبيلهن من المعتقل ، فصار بوسعهن النزول إلى الشوارع بالتشادور . ولكن ماذا كنا نستطيع أن نفعل بحريتنا ؟ هل نحدث بالجنود البريطانيين والأميركيين والروس ، الذين يحرسون قوافل نقل السلع من الخليج الفارسى إلى بحر الخرز ؟ أم نتفرج على قبضة من مصانع الدولة ، التى بنيت بصعوبة هائلة ، وهى تنهار ببطء نتيجة سوء الإدارة والتخطيط ؟

مع أننى كنت طالبا من قم يقاسم غيره من طلبتها التسهيلات التى حالت بين هذا الرجل وبين اضطهادنا وترويعنا ، لم أشعر أننى غدوت أقوى مما كنت . وحين ذهب رضا شاه ، صار واضحًا للمرة الأولى كم كنا - جميعنا بلا استثناء - فقراء وضعفاء : لقد كنا ضعفاء لأن آخرين قرروا بحركة من أصبعهم ذهاب حاكمنا . وكنا فقراء لأنه رغم المرسوم العام الذى كفل إمداد إيران كلها بالسلع الأكثر أهمية للحياة ،

ورغم مداخيلنا التى بنينا بها سكة الحديد ، لم يكن لدى معظمنا إلا ماهو ضرورى جداً للعيش ، ولم يسافر هؤلاء فى القطار .

من الصعب عليك إن تتصور مدى فقر طالب قم الفقير فى زمنى . فقد كانت ثيابنا نقص يدوياً من ملاءات قمية خشنة بدرجة لا تصدق ، يشتريها المرء بقروش قليلة . بينما كنا فى نهايات الشهور ، عندما نكون قد أنفقنا منحتنا الدراسية الصغيرة كطلبة ، نمضى ليالينا ونحن نحلم بالكباب ، إذ لم يكن لدينا مايؤكل سوى الخبز المرشوش بالسمسم .

وسط كل هذا الفقر ، كان ثمة ترف لم أستطع أنا وبعض من أصدقائى التخلى عنه . فقد كان هناك فندق فى قم يمكن الاستماع إلى الراديو فيه ، إذا مادفع المرء سعراً مضاعفاً لكأس الشاى . لقد كنا نذهب دوما إلى هناك للاستماع إلى الأخبار المسائية ، حيث كان مذيع يقرأ بصوت أملس أنباء المعارك العملاقة بين الأميريكان واليابانيين أو بين الألمان والروس . أحياناً ، كان يشارك فى هذه المعارك بشر يبلغ عددهم ضعف جميع عدد سكان طهران آنذاك .

أعتقد أننى وعيت العالم من خلال الحرب أكثرمما وعيته بفضل قراءاتى - ربما كنت أخلط الآن الأمور ببعضها . لقد حاولت أن أدرس تاريخ العالم على نفسى ، فقرأت كتباً فارسية وعربية وحتى إنجليزية - وإن بصعوبة أكبر بطبيعة الحال - وكما يقول المثل : من يريد امتلاك طاووس ، عليه أن يتجشم عناء السفر إلى الهند . كان تاريخ الإغريق هو الذى بهرنى أكثر من غيره ، فقد قابلت فيه أسماء فلاسفة كنت قد تعرفت عليهم من الفلسفة الإسلامية - أفلاطون وأرسطو والسفسطائيين ، عاشوا جميعهم فى عالم ملئ بالأوثان ، ولم يشعروا - رغم ذكائهم - بالخوف الذى ينتابنا نحن ، قبل تقديم صلواتهم للأصنام والآلهة السماوية فى مكانتها لله . لقد خلعت العمامة - كما سبق وقلت لكم - وذهبت إلى طهران ، كى أجد أيضاً أرسطو الحقيقى كان فى الأربعينات فى طهران .

«يفاجئنى أن أسمع أرسطو الحقيقى كان فى الأربعينات فى طهران . قال على ، وأضاف : لو أنكم اكتشفتموه ، لكنتم ما تزالون تجدون إلى الآن عددا متزايداً من الناس فى قم تستطيعون التحدث معهم حول الفلسفة» .

«أنا على حق بطريقة معينة ، أقر أحمد باسماً» . إننى لم أجد أرسطو فى طهران ، ولكن لاتنس أن الفلسفة لم تكن آنذاك محل إجلال خاص فى قم التى عرفتها . أرجو ألا تسئ فهمى - فقد أحببت أشياء كثيرة فى قم ، كالأخذ والعطاء فى نقاشات الصفوف المدرسية ، والتحليل الدقيق إلى أبعد حد للنصوص ، والتمييزات الدقيقة الرائعة التى كان يجريها أحيانا أستاذ كفء . هذه التمييزات كانت كفروع أغصان جديدة فى شجرة لايهتم أحداً لحالة جذورها وجذعها . هكذا وجدت أننى لن أفهم لماذا يزرع أناس آخرون أشجارا أخرى ، مالم أذهب إلى مكان آخر .

«أنت على حق أيضا لسبب آخر . فى عام ١٩٤٦ - ١٩٤٧ كنا نتصور أن السماء والجحيم متداخلان بطريقة مغايرة تماماً لما كان يبدو زمن إقالة رضا شاه .

لقد كان زمن الجحيم ، لأن حكومتنا كانت ضعيفة ولأننا كنا نخشى أن تكون أيادى الإنجليز والروس المتنافسين وراء أية خطوة نقوم بها . لكنه كان أيضًا زمن السماء ؛ لأن الحرية استمرت بضعة أعوام بعد الحرب ، وأن روح إرادة طيبة كانت تسود العالم ، ولأنه بدا لفترة طويلة أن كل شئ ممكن . لقد ظهر رجال الثورة الدستورية القدماء من جديد وقالوا إن الدستور لم يكن غسق فجر كاذب ، وأن الشمس كانت ترتفع وراء الغيوم ، وأنها لن تلبث أن تشرق دون عوائق . هل استولى هذا المزاج علىَّ - أم أن شبابى هو الذى أمسك بى ؟ هذا ما لا أعرفه» .

أخذ أحمد استراحة قصيرة وفكر حول سؤاله الخاص ، ثم استأنف حديثه : «مهما يكن من أمر ، لقد كنت فى مزاج مفعم بالأمل ، وأحسست بثقة حذرة حيال جماهير الناس فى البلدان البعيدة ، التى تركت معاركها العملاقة خلال الحرب انطباعًا هائلاً لدى . آنذاك ، قلت لنفسى إن من واجبنا فهم الإسلام فى معناه الأساسى ، الذى هو خضوع الروح الإنسانية خضوعًا فطريًا لله ، حسب ماتقوله الآية القرآنية» .

أما السبب الثانى لذهابى إلى طهران ثم إلى الخارج ، فيرجع بمعنى معين إلى نظرة جعلتنى أرى فى البشر جميعهم مسلمين ، وإلى أننى اعتقدت - انطلاقًا من هذه النظرة - بضرورة وجود «منظومات فكرية إسلامية» أخرى تنتظر من يكتشفها ، لن أستطيع العثور عليها فى قم . مهما يكن من أمر ، فإن الشيعة - رغم جمال الفلسفة التى تدرس فى قم - مازالوا أقلية بين المسلمين بعد موت النبى بأربعة عشر قرنًا ، بينما مازال المسلمون أنفسهم أقلية كبيرة بين مجمل سكان العالم . إذا كان الإسلام فى هذا الفهم الواسع لم يضرب بجذوره بقوة وعمق خارج العالم الإسلامى ، فكيف كان بوسعى التخلص من الإحساس بأن الله خان الإسلام ؟

«لا إله إلا الله» ، قال على بصوت ساخر بعض الشئ . لقد اختار هذا القول عن وعى بسبب مضمونه وقوته . أردت أن أعتقد أن زميلك فى الغرفة افترى عليك حين شهد - رغم تقديره الكبير لك كما قال - إنك فقدت إيمانك . الآن فقد أعتقد أنه كان على حق . أنا - بكل توقير ياسيدى الأستاذ المبجل - مللاً مستنير أؤمن أن كثيرين من غير المسلمين سيكونون بين الناجين ، لكننى أؤمن أن الوحى بالقرآن هو حدث فريد فى التاريخ البشرى ، وأن كان معظم الناس لم يتلقوه إلى الآن . على كل حال ، يعتقد أناس كثيرون من جيلكم أن الله خان الإسلام لأنه أفرط فى إضعاف عالم الإسلام . هل أنتم على ثقة من أن الأمر يتعلق بالنسبة لكم بخيانة روحية وليس بخيانة سياسية اقترفها الله ؟

يتعلق الأمر - بالنسبة لى - بكلتا الخيانتين ، أجاب أحمد ، دون أن يحس بأى استياء من هجوم على . ثم سأل : أفهم من كلامكم أن زميلى فى الغرفة مازال يتذكرنى بمودة ! قولوا له إننى أتذكره بدورى بمودة . ولكن صيانة لشرف الكباب التازة الذى كنت أعده لكلينا فى الغرفة ، كان عليه الإقرار بأنه لم يكن يعرف حالتى الروحية آنذاك ولايعرفها اليوم . فأنا قد أكون أى شئ ، لكننى لست شكاكا ، رغم أننى أمر بلحظات أوشك فيها أن أتبع نصيحة حافظ فى أبياته التى تقول :

فك عقدة لسانك ولا تأبه للمجال السماوى ،
فهذه العقدة لم يستطع أى مساح حقول فكها على الإطلاق ،
رغم أعمال الفكر .

كى أكون شكاكا ، علىّ أن أكون حاسمًا بما فيه الكفاية . لكننى أرى كيف يسبح كل ماتم الإيمان به فى عالم تصورات عصره ودائرته الثقافيــة كما يســبح السمك فى الماء .

سأطرح ، من بعد إذنكم ، مسألة «رفع على سبابته وهو يبدأ حديثه» . إما أنكم تفهمون مجموع هذه الأنظمة الإيمانية بمنظار عصرنا ودائرتنا الثقافية أو أنكم فهمتم أنفسكم جيدا انطلاقًا من العصر والدائرة الثقافية التى تم أو مازال يتم فيها الإيمان بهذه الأنظمة . فى الحالة الثانية ، لن يكون ثمة مشاكل بالنسبة لكم ، لأنكم ترون الأنظمة الإيمانية على حقيقتها ، أى كما هى فى الحقيقة . فإن كنتم تعتقدون باستحالة أن يفهم أحد ما أى نظام يقع خارج سياقه الثقافى ، يكون عليكم الإقرار بعجزكم عن التعرف على أى نظام إيمانى آخر يقع خارج نظامكم الخاص – وعليكم الإقرار أيضًا أنه لن يكون بوسعكم أبداً معرفة ما إذا كانت لهذه الأنظمة الأخرى انحرافات ، لكونها تبقى عصية على الفهم بسبب اختلاف الدائرة الثقافية . إذا كان لايوجد مثل هذه الفروق العصية على الاكتشاف ، فإنكم تكونون قد بددتم وقتكم فى البحث عنها ، أما إذا كانت موجودة ، فإن محاولاتكم لاكتشافها لن تفضى إلى أى شئ سوى زيادة معلوماتكم الخاطئة .

«اعتراض وجيه – فليبارك الله ذكاءكم القمى البارز !» عندما تحدث أحمد ، لاحظ على أن صديقه بدا أقل انزعاجا مما كان عليه خلال الحديث ، بل أقل انزعاجا مما كان فى أى وقت من الأوقات التى أمضياها معا . ولكن – أضاف أحمد – أرجو أن تفكر بما يلى . ألا يجوز أن يكون بمستطاعنا اكتشاف الفروق فعلاً ؟ ألا يسعنا التفكير فى سياقات ثقافية تختلف عن سياقنا الخاص ، من خلال جهد هائل يسمح لنا بتحسين ترجمتها تحسينًا دائما دون أن نصـــل مطلقًا إلى ترجمتها ترجمة كاملة إلى سياقنا ؟

«لدى – بعد إذنكم – اعتراض وجيه» رد على كرسيه قليلاً إلى الخلف وأضاف قائلا : «أشعر أن علينا الإبقاء على بعد معين ، إن أردنا فعلاً خوض نقاش جدى حول هذا السؤال . «تتذكرون بلا شك أننا كنا ندرس قواعد اللغة العربية والخطابة فى قم ،

أولا لأننا كنا نستطيع فهم عربية عصر النبى – نعترف أن الوحى بالقرآن حدث فى لغة القرن السادس أو السابع – وثانيا لأننا نعرف أن أية ترجمة للقرآن لن تكون إلا خيانة للأصل» .

قال أحمد مزهواً : «هذه نقطة مثيرة للاهتمام . لكنها تبقى – إن أنت قرأتها مع إجابتى – ملاحظة هامشية بالأحرى . إن ترجمة تتم بين ثقافات متعددة تحتاج لما هو أكثر بكثير من القواعد المضبوطة والقاموس الجيد . فى القرن التاسع ، حاجج الجباعى فى البصرة ضد الجبرية ولصالح حرية الإرادة ، وفى القرن الثامن عشر فعل لوك الشئ ذاته فى لندن . لكنه يرجح جداً أن يكون الرجلان قد قصدا أشياء مختلفة كل الاختلاف ، فالجباعى خاطب أناساً كان غرضهم الأساسى فهم مقولة القرآن : الله علة كل الأشياء وسيثاب البشر إن هم أطاعوا وصاياه وسيعاقبون إن عصوها . أما لوك ، فقد دافع عن حرية الإرادة فى عالم بدت فيه كل حركة قابلة للتفسير من خلال ميكانيكية قوانين نيوتن الفيزيائية . إننا لن نفهم عراق الجباعى فى القرن التاسع ، إذا مااقتصر عملنا على استبعاد حافلات الركاب الكبيرة من صورة العراقى الحديث ، وإذا اكتفينا بالاستعانة بقاموس جيد لعربى تلك الحقبة .

«سيعرض بعد أساتذتنا فى قم متذرعين بوجود معرفة ثابتة ترتكز على حقائق أصلية بدهية ، وسيقولون إن الجباعى ولوك يمكن أن يتسامرا عبر القارات والأزمنة ، إن كانا قد أشتقا نظاميهما من هذه الحقائق الأصلية . لكنك تعلم أن بعض التصورات تكون بدهية فى عصر معين ودائرة ثقافية معينة ، ولاتكون كذلك فى عصر آخر . هناك رياضيات حديثة لم يعد بدهيا فى نظرها أن يتكون خط مواز واحد فقط عبر نقطة تقع خارج مستقيم معطى . إن القول بهذا لم يعد فقط أمراً غير مسلم به ، بل هو أحيانا مضلل . لكن هذا كان نظرية لدى إقليدس اقتبسناها منذ ترجم قبل ألف عام للمرة الأولى إلى العربية ، ثم اقتبسه الغرب دون أن يطرح عليه أية أسئلة إلى ماقبل حوالى مائة عام . توقف أحمد قليلا ثم قال : على ، لتكن حياتى فداء لك ، فأنت تنظر إلى ساعتك» .

صح ما توقعه أحمد ، فقد اعتذر على عن الطريقة التى نظر بها إلى ساعته، وقال : سامح من فضلك هذا الطالب القليل التعلم ، الذى يجب عليه قراءة النص والهوامش

مرات متعددة بعد ، ليتأكد من أنه فهم جيدا درس اليوم . بما أننى سأذهب اليوم إلى مكتبة الجامعة قبل أن تغلق أبوابها ، فإننى سأوجز سؤالى الأخير . تعلمون كما أعلم أن الفقه عرف كم أن الشرع غير أكيد ، وكم يمكن أن توجد آراء كثيرة حول كل نقطة مكنه . ولكن ما إن يرغب أحد ما فى القيام بأفعال ، حتى يكون مجبراً على حزم أمره واتخاذ قرار ما : نعم هذا صحيح وهذا خطأ . كيف يصل المرء من مقولة «إن العالم ، بقدر ما أفهمه ، كان دوما على هذه الحال أو تلك – إلى الوصية التى تأمره : لاتقتل ؟ إنعلم الشريعة هو – لهذا السبب بالذات ، تاج التعلم الشيعى ، فالدراسة المتقنة للشريعة تعلم الملا كيف يتخذ القرار الأكثر صواباً ، وترشده إلى مايجب فعله . إن الناس البسطاء فى إيران يعلقون آمالهم علينا وليس على المثقفين ، وهذا أمر طبيعى . هل تنتظرون أن يضحى أحد ما ، وأن يكبح جماح عواطفه ويقدم حتى حياته فداء لقناعات تقع فى مكان ما من مجال الممكن، دون أن تكون متوطنة فى حقيقة مامطلقة ؟ إن آلامى فى القرية وعالم الشريعة يشتركان فى الرغبة بامتلاك قناعة إيمانية تكون فى صميم جوهرها مازعم القرآن أنه متحقق فيه : حقيقة الحقيقة ذاتها .

«أيها السيد الجدير بالتوقير» ، رد أحمد «إنكم لعلى حق أيضا ، وإن صدق إيمانكم الإسلامى ليحظى لدى بأرفع أشكال التثمين . إنكم تتذكرون ما قال النبى يوسف لرفيقيه السجينين فى مصر : «ياصاحبى السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار . ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ماأنزل الله بها من سلطان . إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم لكن أكثر الناس لايعلمون» . فكيف نصل من الاسم إلى الحقيقة التى لاتقبل الفناء ؟ أعتقد أن الأسماء التى يتكون منها عالمنا تنضوى على ترتيب أقل انتظاماً بكثير مما قالوه لنا فى قم ، وإن الوسطاء سببوا من الضلالات أكثر بكثير مما نظن . هل تتذكرون أن العلامة الحلى فى اعترافه الإيمانى الرائع الوضوح – الذى استخدمناه فى تعلم الشريعة – يعتبر عجائب محمد بدورها برهانا على نبوته ، ومنها مثلاً إشباع كتلة كبيرة من البشر بقليل من الغذاء ؟ أنا لست شكاكًا ، ولا أزعم أن هذه العجيبة كانت مناورة خادعة قام بها النبى والعياذ بالله ! ولا أقول أن الشهود قد فسروا الوقائع تفسيراً خاطئًا ، أو أنه

لم يكن هناك شهود ، وأن الشهادات ملفقة . إنني أقول فقد إن المسيحيين ربطوا هذا المعطى بقدوم نبي ، ونسبوا هذه العجيبة إلى يسوع - وإن المسلمين - الذين يرون في محمد نبيًا - نسبوا العجيبة ذاتها إليه . تلك كانت طريقة القراءة البسيطة «لنص» حياة النبي ، وهي طريقة لاتقول شيئًا حول ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة . علينا أن نسائل أنفسنا كيف نستطيع التخلص من طريقة القراءة الخاطئة . هذا أمر لايحسمه السؤال حول ماإذا كان الشهود أهلاً للثقة .

«إنني لا أعرف هذا ، لكنني راغب حقا في معرفته ، لأنه أمر صعب جدًا بالنسبة لي . إنني أعرف كما تعرفون أن معظم الناس لايستطيعون التصرف إلا انطلاقًا من الإيمان . وإنني لأوجه اللوم إلى نفسي لأنني لا أعرف . وهناك أيام يبدو لي فيها حجاب الأسماء غير قابل للاختراق ، عندئذ تكون الأشياء القليلة البدهية بالنسبة لفكرنا مجرد قواعد مبتذلة تظهر فقط كيفية تبني فكرنا . في هذه اللحظات ، أعتقد أحيانًا أن الأحكام الخلقية ، التي تطلق في عالم الاحتمالات دون أن تتفق مع تجارب الحياة ، رغم أنها تشبه الأفاعي على كتفي الطاغية تسحاق تفترس البشر دون تمييز . ثم توجد أيام أخرى أعتقد فيها أن العالم قائم من أجل ذاته ، بغض النظر عما إذا كنا نعثر عليه . ولكن ، بما أننا نعود دومًا إلى الاعتقاد بأننا أدركنا فعلا جزئية منه ، وأنه صار بوسعنا إعادة تصميم بنائه .

فإننا نستطيع أيضًا اعتباره مكانًا ممكن المنال ، يقول عنه مولانا إنه يقع مباشرة وراء باب موصد :

هذا المكان ليس منتهكًا ، إنه حب ورحمة كليتان

إلا أن جنونكم الغرور كرتاج على بابه

لكنني مع ذلك متساهل حيال نفسي ، بحيث يعاودني جنوني الغَرور تكرارًا ، فأنا لا أستطيع أبقاء الباب مفتوحًا على الدوام . لست أدري .

كان على يستطيع أن يرقب كيف اكتسب وجه أحمد من جديد تعبيراً مفعما بالهم . اجتاحته الآن رغبة فى التخفيف عنه ومساعدته على تحمل وضعه القلق بشئ من الراحة على الأقل . قال على : أحمد يجب أن أعترف أننى لا أعرف بدورى شيئا من جوانب كثيرة . وقد تعرفت فى الأيام الأخيرة على نفسى فى أبيات لمولانا تقول :

صحراؤنا بلا حدود ، فلا تجد الروح ولا يجد القلب أى هدوء

والعوالم المتداخلة ببعضها غدت انعكاسا للشكل ، فأى انعكاس هو انعكاسنا ؟

عندما تجدون رأساً مقطوعًا على الطريق ، يتدحرج فى اتجاهنا أسألوه ،

عن أسرار القلب لأنكم ستتعلمون منه سرنا الخفى .

هل تعلمون ، أننى أحس بالعبء الذى يحمله عالم الفقه ، بالضبط لأننى أفهمكم ، وإن كنت لاأرى أفهمكم ، وإن كنت لا أرى رأيكم . من واجبى كعالم شريعة شيعى أن أشتق الواجب الأخلاقى للإنسان من نقطتى متباينتين : من الأشياء ، المتجذرة فى ضمانة العقل (سواء كنت توافق على هذا أم لا توافق) . ومن الأشياء التى يأمر بها القرآن صراحة . عندما يحدد القرآن نصيب الذكر بمثل نصيب الأنثيين لدى توزيع الإرث ، ويقول بقطع يد السارق ذكراً كان أم أنثى ، فإننى أتبنى عقلانية هذا القانون بالنسبة للعالم الذى أوحى فيه بالقرآن . بيد أننى أرى أيضًا تنوع الأوضاع الإنسانية ، ولا أتبنى ببساطة مبدأ يلغى القانون ، إذا كان يخدم الخير العام . أريد مبدأ يتيح لنا التعرف على روح وقصد القانون ، ويمكننا من تطبيقه بطريقة تتفق معهما . إنه مبدأ لاينسف القرآن بأن يجعل الناس يقرءون فيه مايريدون قراءته ، مثلما يفعل بعض شبابنا ، ولايبدد جوهر واسم الدين ، بل يحفظ عموماً كل ماهو خير فيما أعطتنا إياه دراسة القوانين المتأنية خلال بضع مئات من السنين . إننى لم أجد هـــذا المبدأ ، ولم أكتشف بعد أى انعكاس هـــو انعكاس ومازلت أنتظر آمـــلاً أن أعرف سر الرأس المقطوع» .

«سيد على» ، حاول أحمد الآن أن يضع شيئا من العزاء فى صوته ، أنتم عالم . ليس من الصعب أن يقع المرء فى الحب . كم بدا الحب بسيطًا فى البداية ، ثم بدأت المصاعب . ليس هناك من حب أصعب من الحب الذى يعلمنا أن نبقى مخلصين فعلاً لمعرفتنا . إنه يعلمنا أن نتعلم أيضًا المواضع المزعجة من النص ، كى نفهم النص كله» .

اندهش على من إحساسه المفرط بالسعادة لأنه كان قد حمل على محمل الجد كشاب جدى عاشق للعلم . «لقد مضى منذ أمد طويل الوقت الذى كنت ربما أستطيع أن أتغير فيه» . قال على : «إنهم يعتبروننى ثوريًا لأننى كنت فى السجن ، ولأن لدى أصدقاء راديكاليين . عندما أرى أن الشاه يشعر بسببنا بالإحراج أمام الأجانب ، ويريد جعلنا نسخا من الأميريكيين ، فإننى أشعر بالعار يجتاحنى . لا أريد أن أفكر من وماذا سنكون عندما سينضب النفط ذات يوم» .

قاطعه أحمد : سنكون أفقر من بنغلاديش .

«دون أى شك . ومع ذلك ، عندما يسألنى أصدقائى فى البازار ما إذا كان عليهم إغلاق محلاتهم فى اليوم التالى ، وعندما يهاتفنى الملالى طوال اليوم ليحكوا لى عن خططهم فى جعل أنصارهم يتظاهرون ، فإننى أحن إلى قم ، إلى كتبى التى لم أقرأها بعناية كافية أو لم أقرأها على الإطلاق» .

«كم أود لو كنت أستطيع الذهاب معكم وآكل السوهان بصحبتكم» . قال أحمد : ثم أتناقش معكم فى الصف ، ثم أتحدث معكم حول السياسة على غناء الطيور قبل الصلاة العشاء فى الفيضية . عندما كنت قبل أربعين عاما هناك ، لم أكن أنتمى تماما إلى المكان . أما كتبى فإنها لم تقنعنى إقناعا تاما إلا فيما ندر . لكننى كنت هناك برغبة ! وأنا لاأستطيع قراءة أى كتاب دون أن أتوقف من حين لآخر كى أصغى لمن أتصورهم ، وهم يقولون : هل وضح المؤلف نقطته فعلاً ؟ عندما أسمع عن أبنية مدارسكم الجديدة ، حيث الصفوف مكيفة بالكامل ، وحيث يوجد فى كل قاعة نوم ماء جار ، فإننى لا أستطيع إلا أن أزدرى هـذا كله ؛ فلقد كان علينا أن ننفض أحذيتنا كل صباح ، لأن قم كانت مليئة آنذاك بالعقارب» .

«يؤسفنى أننى سأسبب لكم الخيبة ، لكن الحكومة قضت على العقارب وجعلت الماء الجارى يدخل كل البيوت . لاأعرف إن كان هذا سيزيد من حنقكم على الحكومة ، أم سيجعل منكم أنصارًا للأسرة المالكة ؟» .

«أنا نفسى لاأعرف» أجاب أحمد مبتسمًا . ثم سأل فجأة بشئ من الإنزعاج : «لاتعتقدون أن شيئا مايمكن أن يحدث غداً ؟» .

لم يشأ على إخباره بكل ماكان قد سمعه ، وإن تملكه شعور بضرورة تحذير أحمد : «فى بعض المدن ، يريد الناس غدا استغلال الطلاب الأربعين الذين قتلوا فى قم لإغلاق محالهم وعقد اجتماعات احتجاجية فى المساجد أو فى البازار» .

«يا إلهى ، قال أحمد . ثم سأل : هل ترى أن أسحب بعض المال من المصرف ؟ آمل ألا يحدث شئ ما يبلبلنى» .

«عزيزى البروفيسور . إننى لا أخاف على سلامتك أو طيب عيشك . فالله يتدبر أمور المتقين ، مع أن تقوالها تحمل أحيانا قسمات غريبة . والآن ، فكر بما قاله حافظ :

عندما تمارس الصبر ، كنوح النبى ، فى غمار الطوفان

فإن المأساة تنقلب ، ويبرز الهدف المنشود منذ ألف سنة

وقف الاثنان ، عندما فتح باب الغربة الأمامية قال أحمد : ربما كنا بحاجة إلى صبر أيوب أو نوح الألفى . أعتقد أننى أستطيع امتلاك صبر كهذا من أجل الإيرانيين .

بالمناسبة – ماذا كنت ستفعل بمالك ، لو أنك سحبته اليوم من المصرف ؟

«اليوم وكل يوم : أشترى كتبًا» .

في السابع من كانون الثاني (فبراير) عام ١٩٧٨ ، نشرت جريدة طهرانية نافذة بتدبير من الحكومة مقالة تهاجم «الإمبريالية الحمراء والسوداء» عن أولئك الذين يقاومون إصلاحات الشاه ، ويبحثون – كما تقول لائحة الاتهام – عن دعم لدى «مختصين في قضايا روحية» . وخصت المقالة بهجومها آية الله الخميني بوصفه «عميل الإمبريالية الأكثر تشدداً ورجعية» واتهمته صراحة بالعمالة لملاك الأرض الرجعيين ، الذين يقامون إصلاح الشاه الزراعي . وتساءلت المقالة باستهزاء إن كان ثمة بعض الصواب في إشاعة تقول إن الخميني سمي «السيد الهندي» لأنه كتب أشعاراً إباحية تحت اسم مستعار هو «الهندي» ، وليس لأن أسرته جاءت من الهند (عاش جد الخميني باعتباره سيداً من أصل إيراني في كشمير ، فنشر قصائده العرفانية تحت اسم «الهندي») . اعتقدت الحكومة أن الوقت قد حان لنشر مقالة استفزازية كهذه ، وكانت قد منعت نشر اسم الخميني في قم ، فلم يذكر هناك بصورة علنية إلا قبل فترة قصيرة من كتابة هذه المقالة . توفي مصطفى ، ابن الخميني الأكبر في قم عام ١٩٧٧ ، وفي أربعينه انتقد بعض الخطباء الحكومة علنا وامتدحوا والده الذي كان في منفاه بالعراق . وبما أن الرئيس الأميريكي كارتر زار الشاه في طهران عام ١٩٧٨ بمناسبة رأس السنة الجديدة . وبالنظر إلى أن الشاه أراد قبل أكثر من عام من الزيارة إبداء ترحيبه بسياسة حقوق الإنسان الكارتيرية ، فإن الحكومة لم تفعل شيئًا حيال التصريحات الموالية للخميني ولسياسته ، التي قيلت في أربعين ولده ؛ فاستمد رجال الدين من هذه الواقعة مزيداً من الجرأة .

ظهرت المقالة في يوم صحو بارد ، يوم من أيام الشتاء يتحلق القوم فيه داخل بيوت قم حول طاولة منخفضة ، تشتعل تحتها نار فحم الحطب وينتشر فوقها غطاء لحافي . وصلت صحف طهران إلى قم كالعادة ، في الثالثة من بعد ظهر اليوم نفسه . أما بقية اليوم ، فكان طلبة المدارس الدينية يحتاجون إليه للتفاهم على مايريدون القيام به . في الصباح التالي ، أخبروا في الفجر أصحاب المحلات في البازار أنهم يريدون بقاء البازار مغلقا . وبالفعل ، بقي البازار مغلقًا من ذلك الصباح وحتى يوم ١١ شباط (فبراير) من عام ١٩٧٩ ، عدا أربعين يوما فقط . ثم ذهب الطلبة في مجموعات إلى بيت المراجع وسواهم من القادة الدينيين ، ليطلبوا منهم تصريحات علنية تكذب زعم

الحكومة بأن رجال الدين الإيرانيين يدينون الخميني أو يؤيدون «الثورة البيضاء» . وقد استجاب جميع العلماء لرغبة الطلبة .

بعد الظهر ، تجمع الطلبة قرب الضريح في مدرسة الخان ، أكثر مدارس قم العليا أهمية ، منذ أغلقت الحكومة الفيضية قبل بضعة أعوام . لم يكن غضب الطلبة قد هدأ بعد ، فانطلق جمع يضم بضعة آلاف منهم ومن متعاطفين معهم ، في وقت متأخر من بعد الظهر ، من مدرسة الخان إلى بيت واحد من المعلمين ، كان خطيبًا مفوهًا ونصيرا متحمسا للخميني . اتجه الجمع نحو تقاطع قرب المشفى ، حيث يترك المرء منطقة الضريح ويذهب نحو الجنوب . عندما مروا هناك بقسم شرطة ، طلب إليهم أن يتفرقوا . رفض المتظاهرون الطلب وصرخ بعضهم «تسقط حكومة يزيد (الخليفة الأموي المتهم بقتل الحسين وأتباعه !) ، و «نريد عودة آية الله الخميني» ! أطلقت الشرطة النار على الجموع ، فسقط – وفق معطيان وردت من قم – على الأقل عشرون قتيلاً (تذكر مصادر أخرى أرقامًا أدنى بكثير ، كما تذكر أرقامًا أعلى أيضًا) ، وجرح عدد أكبر من ذلك بكثير .

في اليوم التالي – في التاسع من كانون الثاني – حدث شئ نادر كمشاهدة «أبي الهول من الغرب» – كما يقال في إيران . فقد انتقد آية الله شريعة مداري – أحد أكثر المراجع نفوذا في قم – الحكومة في البرنامج الفارسي لإذاعة الـ BBC . كان شريعة مداري وارث قسم كبير من سياسة آية الله بروجردي ، التي رمت إلى الحفاظ على التعايش الحذر مع الحكومة . بما أن مواطنيه الأذربيجانيين اعتبروه بإجماع يكاد يكون كاملاً «رجع التقليد» ، فإنه حظي بأكبر عدد من الأتباع بالمقارنة مع مراجع قم الأحياء ، بينما كانت الحكومة تعامله بوصفه قمة التراتب الديني . كان آية الله شريعة مداري معروفا بحرصه وحكمته في البلاد بأسرها . والحق ، أنه بقي صامتًا عندما أغلقت الحكومة الفيضية في أواسط السبعينيات ، واعتقلت كثيرين من مدرسي المدارس العليا أو نفتهم إلى مناطق نائية في إيران . بيد أنه صار بوسع عشرات آلاف الإيرانيين ، ممن سمعوا الآن برنامج الـ BBC ، المحطة الإذاعية التي تعتبر مصدراً جد موثوق ، أن يتابعوا كيف قال هذا الرجل الكبير الحذر بلكنته التركية أن على الحكومة

تحمل مسئولية إطلاق النار على المتظاهرين ، وأنه لم تطلق طلقات تحذير ، وأن لاسبب يدعو للاعتقاد بأن التجمع البشرى كانت لديه نوايا شريرة .

تذكر أحداث الأشهر الأربعة عشر التالية بالاحتفالات البكائية التى تربط بين زفاف ابنة الإمام الحسين إلى ابن أخته قاسم وبين الحداد على ابنه البكر ، فى البدء تفرج الإيرانيون بحب اكلاع، إلا أنهم انجروا – مع سقوط الحواجز بين الممثلين والمتفرجين – إلى الهيجان المشترك الذى يتفرجون عليه ، والذى نسجت فيه رابطة وشيجة لحمتها الحزن العام على «الشهداء» وسداها فرحة العيد . فى هذه الأثناء ، طالب ملالى قياديى الإيرانيين بالاحتفال بأربعين أبناء قم الذين قتلوا يوم ٨ كانون الثانى ، فأقيمت فى أقسام كثيرة من إيران صلوات حداد ، فى حين شهدت تبريز ، عاصمة مقاطعة أذربيجان – التى ينحدر منحا آية الله شريعة مدارى – مظاهرات يوم ١٨ شباط «فبراير» أدت إلى أعمال عنف قتل خلالها أحد المشاركين فى الحداد ونشبت اضطرابات استمرت ستا وثلاثين ساعة ، هاجم المتظاهرون فيها المصارف ومستودعات المشروبات الكحولية ، وإعلانات السينما الإباحية ، وكل الأماكن – بما فيه الحوانيت – التى ظهر فيها العلم الأزرق/ الذهبى الذى صار رمزا للمتظاهرين بعد احتفالات بيرسيبوليس . أرسلت الحكومة وحدات عسكرية لإعادة الهدوء والنظام ، فقتلت عدداً جديداً من المتظاهرين .

سرح الشاه بضعة موظفين فى لفتة مصالحة ، وأرسل وفوداً إلى الملالى ، لكن هؤلاء اعتبروا اللفتة علامة ضعف وليس على مصالحة صادق . عندما مضت أيام الحداد الأربعون على قتلى تبريز ، حدثت فى مناطق كثيرة من إيران مظاهرات انتهى قسم كبير منها إلى إحداث شغب . لقد فرضت المظاهرات وحوادث الشغب نفسها الصيف بكامله ، إلى أن هاجمت قوات الحكومة بيت شريعة مدارى فى إحدى المناسبات ، فغدا من الصعب عليه أن يحافظ على سياسته فى التعايش السلمى مع الحكومة .

لم يكن هناك مناسبة معينة من شأنها أن تضيع احترام محمد رضا بهلوى شاه فجأة لدى رعاياه – وهو احترام كل يخالطه الرعب من الحاكم – . إلا أن هذا فقد

احترامه ببطء ، خطوة خطوة ، وبعد عدد من الخطا كان ضياعه نهائيًا . إن الحاكم الذى طار إلى قم عام ١٩٦٣ ، حيث تبنى علنًا «ثورته البيضاء» ، ووزع عقب اضطرابات قم عام ١٩٦٣ شهادات تمليك الأرض لفلاحين من القرى المجاورة ، يقوم الآن بردود أفعال تتصف بالبلبلة والتناقض . فكانت هناك ، من جهة ، ردود أفعال قوية تقوم بها الحكومة ، تعقبها لفتات مصالحة مفاجئة مفعمة بالندم ، من جهة أخرى .

أسهمت حوادث كثيرة فى اجتياز إيرانيين كثيرين للحاجز الفاصل بين الممثلين والمتفرجين . ففى يوم ١٩ آب قتل أكثر من أربعمائة إنسان فى احتفال داخل سينما ريكسان بعبدان . اتهمت الحكومة الرجعيين الدينيين ، وألمحت إلى أن خمينى أرسل عملاء من العراق قاموا بهذه الفعلة الفظيعة ، لكن الخمينى أدلى بتصريح غاضب أنكر فيه أن مسلمًا تقيًا قد يتورط فى فعل كهذا ، واتهم السافاك باشعال النار فى السينما كى تقضى على أعداء النظام . بغض النظر عن الجهة التى تسببت فى إشتعال السينما (ربما لم يكن هناك من أشعلها) اعتقد كثيرون أن الظروف ترجح ارتكاب الحكومة للجريمة ، فشعر آلاف الإيرانيين ممن كانوا يعتبرون أنفسهم محايدين ، ويرون أن الصراع يدور بين الشاه وأنصار رجال الدين المحافظين ،أنهم معنيون بما يجرى ، فقد خافوا أن تضحى الحكومة بهم أيضا كى تنقذ نفسها . هكذا أخذ مئات الآلاف يرون فى الحركة الآن شأنهم الخاص .

كان الشاه مايزال يتصرف بطريقة متناقضة ، فقد عين يوم ٢٧ آب خلال شهر رمضان رئيس وزراء جديداً . أذن لصحف طهران أن تنشر صورة للخمينى . كان الناس يذهبون فى نهاية بعد ظهر ذلك اليوم إلى بيوتهم فى قم كى يعدوا طعام الإفطار ، عندما انتشر خبر الصورة فى المدينة انتشار النار فى الهشيم ، وانطلقت أبواق السيارات فى كل مكان . إن جو السماء الذى يشبه بعض الشبه أجواء العيد فى نهاية يوم الصيام ، تحول فجأة إلى جو احتفال عام بهيج .

انتهى شهر الصيام يوم ٤ أيلول ، فدعا ملالى قياديون جميع الإيرانيين إلى صلاة مشتركة ، ثم انطلقوا بعد الصلاة فى شارع النزهة الرئيسى بالمدينة . فى الأماكن الأخرى ، كان هناك مظاهرات مماثلة ، وعنى المشاركون فيها بفرحة غامرة معنى

قوتهم العددية . فى هذا اليوم ، وفى غيره من أيام الصيام الدينية طوال الخريف جاء سكان قرى لا حصر لعددهم ، تصحبهم باصات مليئة بالنساء ، إلى المدينة كى يشاركوا فى المسيرات ، وبالفعل ، انخرط كثيرون منهم فيها بمزيج من الجدية والانفعال ، الذى يقترن عادة بزيارة أحدى المدن المقدسة فى يوم من أيام الجمعة . عندئذ قررت الحكومة أنه لابد من وضع حد للاضطرابات ، وأعلنت الأحكام العرفية .

فى اليوم التالى - الجمعة فى الثامن من أيلول - رفض المتظاهرون فى ميدان كبير يقع قرب بناية البرلمان فى طهران التفرق ، أغلب الظن لأنهم لم يعرفوا بإعلان الأحكام العرفية ، فأطلقت القوات النار عليهم مباشرة وقتلت كثيرين منهم . حين عرف الإيرانيون ماجرى ، تحولت غالبيتهم من موقف المتفرج إلى موقف المشارك ، المنفعل أشد الانفعال بأهمية الأحداث .

هذا المزيج المخيف من المظاهرات السلمية والاحتفالية التى قام بها مئات آلاف الناس ، واصطدمت من حين لآخر اصطداماً عنيفاً بالجيش - والتى كانت تثيرها مجموعات قليلة راغبة فى القتال والموت - استمر دون انقطاع ، كما استمرت أيضاً سياسة الحكومة المتذبذبة والمترددة . فى ٢ تشرين أول فرض حظر التجول فى جميع المدن الإيرانية بمناسبة بدء شهر محرم . رغم ذلك ، سار فى مساء اليوم الأول من محرم شبان يرتدون أكفانا بيضاء عبر الشوارع ، إظهاراً لاستعدادهم للموت ، فقتل بعضهم بالرصاص فعلاً . لم يكن لدى الحكومة أية وسائل توقف بها مسيرات التاسع والعاشر من محرم - التاسوعة والعاشورة - يوما ذكرى استشهاد الحسين . لذلك تلقى منظمو المظاهرات موافقة رسمية عليها ، شريطة أن تكون منضبطة . نظمت المعارضة المسيرات بأعظم قدر من الدقة ، وقيل أنه شارك فى مسيرة طهران التى دامت ثمانى ساعات قرابة مليونين من البشر ، وأنه رفعت صور الخمينى فى كل مكان .

غادر الشاه إيران يوم السادس عشر من كانون الثانى عام ١٩٧٩ ، بعد أن ملأ علبة صغيرة بتراب من أرض بلاده ، أسوة بما كان أبوه قد فعله عام ١٩٤١ . فى الأول من شباط عاد الخمينى من منفاه . أما الجيش ، الذى بقى موالياً رغم

مظاهرات ملايين الإيرانيين ، فقد انحل ، بعد أن فقد برحيل الشاه المركز الوحيد الذى كان يستقطب ولاءه الشخصى العميق . فى الحادى عشر من شباط انحلت الحكومة الانتقالية التى كان الشاه قد عينها قبل رحيله ، بينما كان الخمينى يتلقى وهو جالس فى فناء إحدى مدارس طهران العليا تحية وحدات الجنود الإيرانيين .

هكذا انتصرت «الكلمة» ، كان الأحمد قد عرف أنه إذا ماحدثت ثورة ذات يوم ، فإنها ستكون ثورة «الكلمة» ، وإن «الكلمة» يجب أن تصدر عن القادة الدينيين ، كى تكون نافذة . كتب الأحمد يقل : «ليت القادة الدينيين يعرفون (فقط) – يحجوهم إلى ذلك الإيمان بأنه من غير الضرورى إطاعة القادة – أى جوهرة تختبئ فى قلوب الناس، جوهرة مثلها كمثل بذرة ستنبت منها المقاومة ضد حكومة الاضطهاد والفساد . وليته كان بمستطاعهم أن يبينوا للشعب (فقط) الطبيعة الحقيقة لهؤلاء القادة «كتب الأحمد : على رجال الدين أن يواصلوا كلماتهم إلى الشعب من خلال وسائل الإعلام ، لأن الأنبياء والمصلحين والمثقفين الحقيقيين امتلكوا فى التاريخ الإيرانى نفوذ الكلمة» .

جلس الخمينى فى البداية فى العراق ، ثم – منذ تشرين الثانى ١٩٧٨ – فى باريس وقال : على الشاه أن يرحل ، على الشاه أن يرحل . وفى حين كان ملالى آخرون ، بينهم بعض «القدوات» فى قم ، على استعداد للتفاهم مع الحكومة ، فإن الخمينى رفض رفضًا مطلقا أى حل وسط . لقد نطق بالكلمة دون مساومة ، إلى أن استقال الشاه فى النهاية . بنجاح الخمينى بدا وكأن جميع الكلمات العربية ، التى اكتشفها الأحمد فى قصة «رحلة الحج» منقوشة على الضريح ، قد عادت إلى الحياة ، وإن «كل شئ» قد سقط تمامًا تحت سطوتها ، كما يقول الأحمد فى قصته .

خاتمة

انصرم أكثر من ستة أعوام على مسيرات خريف عام ١٩٧٨ الكبيرة . عندما يفكر الإيرانيون بوضعهم الراهن ، فإن كثيرين منهم يستطيعون قطعًا تكرار شعر سعدى القائل :

«لم أمتط الجمل وليس على أيضًا أن أحمل الأثقال كالحمار

وأنا لست سيدًا للمضطهدين أو عبدًا لملك من الملوك»

يريد هذا البيت من شعر سعدى التعبير عن شعور المتحدث بالسعادة لأنه متحرر فعلاً من الأعباء الكبيرة ، ولا يجب عليه ، رغم ذلك ، حمل العبء المتخيل الأثقل ، عبء إخضاع نفسه لغيره أو إخضاع غيره له . إن الإيرانى الذى يكرر بيت الشعر هذا فى شتاء عام ١٩٨٤ ، ربما يرى فيه ضربًا من السخرية، إن هو نظر إلى وضعه الخاص ، فمن غير الواضح له إلى أى مدى هو سيد مصيره أو يمكنه أن يكون كذلك .

استمرت الفرحة المسكرة الناجمة عن المشاهد التى رأت الجماهير الإيرانية نفسها فيها لأول مرة كممثلة فى مسرح التاريخ ، طوال السنوات الخمس التالية للثورة . حين كان قادة مجموعات مجاورة يأتون بأعداد كبيرة إلى صلوات أيام الجمعة ، أو يغزو عشرات آلاف الناس - مئات الآلاف فى طهران - الشوارع فى الأعياد الدينية . أطلقت الثورة الإيرانية لدى الطوائف الشيعية خارج إيران - وخاصة فى لبنان ودول الخليج النفطية - حركات سياسية راديكالية انتمى إليها أيضا رجال نفذوا هجمات انتحارية بالقنابل ضد مقر قيادة قوات المارينز والسفارة الأميريكية فى بيروت ، لاعتقادهم أن روح الإمام الحسين قد تلبستهم . أما فى إيران ذاتها ، فقد عرض التلفزيون الرسمى فى صيف عام ١٩٨٤ فتيانا يتقدمون صفوفا نحو أبواب الباصات ،

حيث كانوا يقبلون قرآنا يمسك به أحد الملالى قبل أن يمسحوا جبينهم به ويصعدوا إلى السيارات التى ستقلهم إلى جبهات القتال ضد العراق . إن الحنق على العراق ، الذى كان قد أطلق هذه الحرب ، والاستعداد للشهادة الذى امتدحه آية الله الخمينى مراراً وتكراراً أشد الامتداح فى رسائله ، أبقت الصورة البطولية للمتحمس الجسور حية على الدوام فى الرأى العام الإيرانية ، رغم قتلى إيران المائة وخمسين ألفا ، الذين سقطوا فى ميادين هذه الحرب .

قادت الجاذبية ، وكذلك التأثير الصادم ، المنطلق من العبء الثقيل الذى تمثله صورة الشهيد ، إلى تغير جذرى فى فهم إيرانيين كثيرين لأنفسهم . ويبدو أنه صار يوجد لدى كل صنف من الإيرانيين عدد كبير من أناس ما عادوا يحتملون حب الالتباس – الذى أعطى الثقافة الإيرانية صورة ثقافة قابلة للتكيف تتظاهر من خلالها من جهة ، وحياة داخلية خاصة من جهة أخرى – فأخذوا يرون فيه حرية ماعاد التاريخ يسمح بها . ذلك الفجر الذى انبثق قبل ستة أعوام ، عندما ارتدت الأرض كلها ثياب الوعد ، وعندما كان وجود الإنسان على قيد الحياة يعتبر ضرباً من البركة والنعمة ، أخلى مكانه لفجر آخر رأى الإيرانيون فيه تاريخهم الممتد طوال ألفين وخمسمائة عام فى ضوء جديد وقاس ، وأحسوا بحاجتهم إلى تعاريف صريحة ، وغير ملتبسة ، يمكن أن تستعيد جدارتها فيه . هكذا رأوا ماضيهم فى أبيت مولانا ، التى يصف فيها أناساً يبحثون فى عز الليل عن القبلة :

كأناس يبحثون باجتهاد
حيث يتجه كل واحد منهم فى الاتجاه الذى يظن أنه القبلة
ثم عندما تظهر الكعبة عند الفجر
يصبح جلياً من فقد هنا الطريق الصحيح .
أو كغواصين فى أعماق البحر
حيث يلتقط كل واحد متعجلاً شيئاً ما ..
عندما يرجعون مجدداً من قاع البحر العميق

يظهر من لديه الآن الجوهرة التى لا تقدر بثمن
وكذلك من جلب أيضًا الجواهر الصغيرة
ومن جلب الحجارة والقشور التى لاتساوى شيئًا .

فى العام السادس للثورة أفهم إيرانيون كثيرون بعضهم أن الصورة البطولية للمتحمس المضحى كانت دورًا ملعوبًا أو مجرد وضع استعراضى لم يعد بمقدورهم الحفاظ عليه . لقد تمت خيانة الثورة ، هذا مايقوله ليس فقط الإيرانيون فى المنفى ، أو المخلصون للملكية الذين بقوا فى إيران ، أو الثوريون الذين أخذوا موقفًا معاديًا للملالى ، بل كذلك الثوريون الدينيون الإيرانيون ، الذين يقولون الآن وابتسامة خفيفة ترتسم على وجوههم ، عندما يقرءون خبرًا فى جريدة حول ميت ما : وهذا أيضًا مات شهيدًا . يبدو أن بعض الإيرانيين يستطيعون مبادلة دور المتحمس بدور الكلبى دون صعوبة ، بينما يفعل آخرون هذا بشئ من الحرج أو لا يفعلونه إطلاقًا . بالنسبة للإيرانيين الذين يبدلون أدوارهم بصعوبة أو لا يبدلونها أبدًا ، انعدمت المجالات الداخلية التى كان الالتباس قد أنجبها ، لأن الالتباس ذاته فقد بدوره جاذبيته إلى الأبد .

ثمة أمر مازال غامضًا أشد الغموض يلخصه السؤال التالى : من حمى – إبان التحول الكبير للسلع الثقافية الرسمية وللقيم – ماذا خلال الثورة ؟ لقد توصل الملالى إلى إلغاء عبادة الدولة الملكية . إنهم لم يفعلوا ذلك ، بطبيعة الحال ، لصالح التلازم الأقدم الذى ما انفك يتباعد بين خلق الحكومة وخلق الدين بل لصالح استيلاء كامل على خلق الحكومة من خلال الدين . وهناك ملالى نفسوا عن مشاعر ثأرية ، عندما أنجزوا مهمة إخضاع الدولة لإرادتهم ؛ فأمروا – كقضاة ووزراء ومفوضى رقابة مطلقى الصلاحية على الوزارات – بإعدام الآلاف وتصفية عشرات الآلاف . أما الدستور – النافذ منذ عام ١٩٨٠ – فقد أخذ بكل صراحة بمبدأ «ولاية الفقيه الإسلامى» الذى كان الخمينى قد طوره قبل الثورة بعشرين عامًا على الأقل ، استنادًا إلى مراجع من القرن التاسع عشر .

رغم ذلك ، تعرضت نظرية «ولاية الفقيه» - بين طرحها وإقرارها دستوريا - لتبدلات غريبة . كان الخمينى قد هاجم فى كتاب «الجمهورية الإسلامية» دستور عام ١٩٠٦ وتساءل : ما علاقة بنود الدستور جميعها بالإسلام ؟ ثم أردف :

«ثمة فارق جوهرى بين الحكومة الإسلامية من جهة وبين الملكية الدستورية أو الجمهورية من جهة أخرى : فبينما يملك ممثلو الشعب أو الملك فى الأنظمة الأخيرة السلطة التشريعية الكاملة ، تقع السلطة التشريعية فى الإسلام وسلطة إصدار القوانين بين يدى الله كلى القدرة حصرا . إن المشروع المقدس للإسلام هو السلطة التشريعية الوحيدة . وليس لأحد حق فى التشريع ، ولايجوز تنفيذ أى قانون يصدر عن غير المشرع الإلهى . لذلك يحل فى الحكومة الإسلامية جهاز تخطيط بسيط محل الجمعية التشريعية ، التى هى واحدة من سلطات الحكم الثلاث .

رغم هذه الآراء ، طرح دستور جديد أعلن (بتناقض ظاهر مع البنود المؤسسة لسلطة الفقيه الإسلامى) «إرادة الشعب» كمصدر للسلطة التشريعية . إلى ذلك ، أعيد البرلمان من جديد ، وإن لم يحمل اسم جمعية استشارية وطنية (كما اقترح فضل الله نورى) بل صار اسمه جمعية استشارية إسلامية . صحيح أن انتخابات هذه الجمعية الاستشارية ليست حرة وعلنية ، بعض الأحزاب منعت ، وتتعرض وسائل الإعلام للرقابة ، وتقوم بتعداد الأصوات هيئات محلية مشكوك بحيدتها - إلا أنها كانت محل تنافس شديد على الدوام . كما أن النقاشات بين الأشخاص الذين أجيز ترشيحهم كانت حرة بدرجة كبيرة . إلا أن الشئ الأكثر إثارة للاهتمام كان جو الحوار المفتوح واتفاق أشغال البرلمان مع أفضل تقاليد الديموقراطية ، فقد تصرف البرلمان فى حواراته وقراراته وكأنه توجد فعلا سلطة تشريعية ، بينما خضع الملا الذى ترأسه لإرادة النواب ، وتقيد تماما بالنظام الداخلى (القراءة الأولى والثانية ... الخ) ، وطابق نشاطاته بصورة دائمة تقريبا مع نظام البرلمان كما جاء فى الدستور القديم .

بهذا المعنى أحرز جيل ١٩٠٦ انتصارا لدستوره (المكروه جدًا من قبل الخمينى) ، الذى لم يكن أبدًا انتصاراً جليًا لم تشبه شائبة فى ظل ملكية البهلوى . عندما ألغى دستور ١٩٠٦ الإيرانى ، كان قد تجاوز قليلاً السبعين عامًا من العمر . ربما كانت

بنود كثيرة منه قد اعتبرت خلال هذه السنوات السبعين مجرد حروف ميتة ، لكن وجود البرلمان بحد ذاته كان - من الناحية العاطفية - واقعة هامة بالنسبة لكثير من الإيرانيين ، اكتسبت عمادتها الخاصة بمرور الزمن .

أحس نواب كثيرون بهذه العمادة ، بغض النظر عما كتبه آية الله الخمينى حول البرلمان ، فكان الطلبة الذين شبوا فى الحرب العالمية الثانية وزمن مصدق ، والذين قرءوا بنهم تقارير الصحف عن نقاشات تلك الأعوام العنيفة ، والعلنية إلى حد بعيد ، يتمنون لأنفسهم برلمانا من هذا الطراز . عندما قدم مقررو البرلمان ملخصات لنقاشات لجلساته الأولى ، أعلمهم ناشرو الجريدة الرسمية أن الأعراف السائدة تحظر نشر نصوص نقاشات غير كاملة ، فانصاع البرلمان للأعراف المعمول بها ، وأرسل نصوص النقاشات كاملة . يوم ٢٨ حزيران دمرت قنبلة المقر الرئيسى للحزب الجمهورى الإسلامى (وكان محل ثقة الخمينى ومعظم الملالى) ، فقتل عدد من النواب (رأى الخمينى معنى خاصا فى التأكيد على أن عدد القتلى ٧٢ شخصا ، وهو رقم مماثل لعدد قتلى كربلاء) . وقد غادر الملالى الذين نجوا من الموت - وكانوا نوابًا فى البرلمان - المشفى بصورة مؤقتة بعد الانفجار بأيام قليلة - كان بعضهم يمشى على عكازات ، مست فيها الحاجة إلى أصواتهم من أجل إقرار قوانين هامة . هؤلاء الملالى ، رأوا فى وجود أغلبية برلمانية أمرًا هامًا لكونه دليلاً صريحًا على رغبات المشرع الإلهى .

لكن البرلمان لم يكن سيد نفسه ، بغض النظر عن تسميته أو تركيبه . ذلك أن هيئة الولاية ، وهى لجنة من القانونيين عينت بالتوافق مع الدستور وعهد إليها فحص دستورية قوانين البرلمان انطلاقًا من الشريعة الإسلامية ، رفضت بعض أكثر القوانين أهمية حول الإصلاح الزراعى وقانون الأسرة . وقد كان أمرًا عظيم الدلالة أن صور آية الله قاشانى - الذى ترك معسكر مصدق - وفضل الله نورى - الذى حارب الثورة الدستورية - ونواب صفوى - قائد دعاة الإسلام الذين قتلوا كسروى بالرصاص - ظهرت على طوابع البريد تخليدا لذكراهم .

بالنسبة لذلك الجزء من المجتمع الإيرانى ، الذى كان شيعيًا من الناحية الثقافية ومتدينًا فى الظاهر وحسب ، عنت السنوات الست الأخيرة إعادة اكتشاف الإسلام

الشيعى ، كما تم تعليمه فى المدرسة الدينية . هذا الاكتشاف حدث - جزئيا - من خلال التعليم المدرسى . فقد اقترح بعض الحالمين - فى البداية - إعادة المدارس القرآنية القديمة - المكاتب - لكن هذا الاقتراح لم يمر ، وتمت إعادة نظر مدققة فى الكتب الدراسية الرسمية أضافت إليها معلومات تفصيلية حول الإسلام ، بينما لم يمس تقريبا مضمونها الآخر - ولم يمس أيضا مجمل نظام التعليم الرسمى ماقبل الجامعى - إن بعضا مما صنعه جيل عيسى صديق استعصى على الاستئصال ، شأنه شأن الفكرة البرلمانية . أما الجامعات فكانت فى نوع من «أرض لا أحد» واستأنفت عملها بصورة جزئية فقط ، وإن ألزم أساتذتها الراغبون فى الحفاظ على مراكزهم بحضور دورات صيفية دراسية خاصة لدى ملالى قم .

وعلى الصعيد الشخصى ، كانت إعادة اكتشاف الطريقة المهذبة لقراءة وتدريس الإسلام فى مدارس الشريعة العليا صدقة بالنسبة لإيرانيين كثيرين من الطبقة الوسطى . تحمس بعض شبان إيران للشريعة وقبلوها بحرفيتها ودون أى تحفظ ، وهم الآن جزء من العسس الذى يجوب الشوارع لمراقبة تنفيذ التعليمات التى تحدد لباس النساء (يجب أن يكون الشعر مغطى بكامله) ويتشمم الأماكن التى يمكن أن يوجد فيها «فساد» . غير أن إيرانيين كثيرين كانت علاقتهم بالدين فضفاضة قبل الثورة - وأيدوا تأكيدات الخمينى المتكررة ، التى ترى أن الملالى السلبيين سياسيًا جعلوا الإسلام دينا استنفذ نفسه فى البحث عن نقاء طقوسه ، كى يتفادوا رسالته السياسية - اضطروا لأن يكتشفوا فى هذه الأثناء أن إسلام الخمينى على علاقة حاسمة بهذين الجانبين : السياسة ونقاء الطقوس . هنا ، كانت آراء آية الله شديدة المحافظة ، وكان ينتمى إلى القدوات الذين يرون فى ملامسة غير المسلم نجاسة يجب أن تعقبها عملية اغتسال طقوسية كبيرة .

بلغت الصدمة أقصى درجاتها لدى المثقفين . لقد اعتبروا الثورة - فى البداية - ثورتهم الخاصة ، واعتقدوا أن الجماهير أخذت تطالب أخيرًا تحت قيادة الخمينى بما سبق لهم أن طالبوا به دوما . لكن الواقع مالبث أن علمهم شيئا آخر .

قبل أعوام ثلاثة تقريبا انتشرت بين مثقفى طهران قصيدة يمتدح زرادشت فيها بوصفه النبى الذى «لم يقتل ولم يأمر إطلاقا بقتل أى إنسان» . تتجه القصيدة إلى وطننا وأرضنا القديمين وتقول :

أنت أيها المبجل من قديم الزمن ، أيها الفتى أبدا
إن كنت أحب شيئا ، فإنما هو أنت
كم أحب حصن أساطير لفردوسى
الذى رفعه إلى السماء بالقوة والمجد
كم أحب غضب الخيام وتذمره
اللذين يمسان شغاف قلبى وروحى إلى الأبد

ليست هذه الكلمات سوى صدى لأحداث الوعى الذاتى الأكثر درامية فى تاريخ القرن التاسع عشر الفكرى . تلقى أرنست رينان تربية جعلت منه كاهنا متعلمًا ومستشرقا أجرى دراسات نقدية للمراجع المتعلقة بأصول الحضارة اليهودية / المسيحية ليس فقط باليونانية واللاتينية ، بل كذلك بالعبرية والسريانية والعربية . هكذا صارت الفيلولوجيا لديه قاتلة الدين : فقد توصل إلى نتيجة ترى أن نصوص أناجيل كثيرة كتبت بطريقة فاسدة ومحرفة وخاطئة ، وأن الدفاع عن أصلها الإلهى لم يعد ممكنا من الناحية العلمية . عام ١٨٦٠ ، كتب رينان بالفرنسية تاريخًا عقلانيًا لحياة يسوع ، قاد فى القرن التاسع عشر إلى خصام عنيف بين الدين وأعدائه .

يصف رينان فى مذكراته كيف وقف عام ١٨٦٥ عند سفح الأكروبوليس وكيف أدرك فجأة أن جميع الشعوب التى كان يعرفها - الشرقيون ، والجرمان ، والرومان ، والسلافيون ، والكلتيون - كانوا بالمقارنة مع الإغريق برابرة ، وأن هذا المعبد الإغريقى كان وحى الجمال الوحيد غير البربرى الذى آمن بوجوده . وقد وجه رينان إلى الأكروبوليس «صلاته» الشهيرة إلى «الألوهة التى تمجيدها عقل وحكمة» . واعترف كم كان صعبا فك نفسه والآخرين عن الإضافات اللاحقة كالمسيحية ، مثلا ، التى أخفى

التاريخ وراءها إخفاءً يكاد يكون تامًا العقلانية التى عبدت هنا ذات يوم . كتب رينان فى اتكاء يكاد يكون حرفيًا على حديث أوجستين المؤثر مع الله فى الاعترافات فقال :

تعلمت متأخرا أن أحبك ، أنت أيها الجمال الجدير أبدا بالإجلال والجديد دوما » . توصل الشاعر الإيرانى ، الذى كتب مدائح زرادشت بطريقة مشابهة إلى الشعور بأنه يحب بلاده ، الفتى الجدير بالتوقير والأبدى ، التى اكتشف من جديد جزءًا من تاريخها السحيق ، الذى صار بالنسبة له مشحونا بسياقات عاطفية. فى نظر بعض الإيرانيين ، وخاصة المثقفين منهم ، كان هذا الماضى يضرب بجذوره فى أرض إيران أخيرًا ، وكان جدل الأحداث يجبرهم على أن يقرروا – فى النهاية – ما إذا كان قورش أو الحسين هو النموذج الإيرانى للبطل . وقد اختاروا قورش .

صارت الثورة من ألفها إلى يائها لغزًا غامضًا بالنسبة للمثقفين اليساريين . لقد اهتزت الأرض . وعندما عادت إلى هدوئها من جديد بدا وكأن الجماهير – التى أتعبوا أنفسهم كى يثبتوا أنها خدعت – كانت عازمة على تدبر أمورها فى ظل قيادة النخبة الجديدة . إنها نخبة جديدة – فالملالى – هكذا أكد المثقفون اليساريون – كانوا فى الغالب أبناء ملالى ، وكانت نسبة مئوية مرتفعة منهم سادة (جميع «القدوات» الأحياء كانوا من السادة) . فاعتقد اليساريون أن الثورة أوصلت إلى السلطة نخبة قديمة نصف وراثية هى النخبة المتبقية ، بعد أن اهترأت بالتتابع نخب ملاك الأراضى ورجال البازار الكبار وتكنوقراطيى الشاه .

هذه النخبة وجدت أتباعها فى «البرجوازية الرثة» ، وفى خائبى الآمال ، وفى أناس من أمثال الشاب الذى لم يحصل على مكان فى الجامعة بعد إتمام دراسته الثانوية ، أو فى رئيس عمال المصنع الذى لم يكن يجد متنفسا سياسيا بعد أن نظم هيئة . لقد تنشقت «البرجوازية الرثة» نسيم الصباح ، حين كانت تخدم النظام الجديد فى لجان الثورة أو فى منظمات حراس الثورة شبه العسكرية . صحيح أنه تم توزيع بعض الأراضى وتأميم بعض الشركات ، وهذا مما يرحب به ، إلا أن مثقفى اليسار لم يفهموا كيف أمكن لثورة لها هذا الجذر القريب من الشعب أن تتحول – فى المحصلة النهائية – إلى ثورة على هذا القدر من المحافظة .

توفى عيسى صديق عام ١٩٧٨ ، وسط القلاقل والمظاهرات والانفعالات الشعبى التى قيض لها أن تقود المعارضة الثورية ، بعد حسين إلى النصر . لم تفاجئ المظاهرات عيسى صديق ؛ الذى ترعرع أولاً وأخيراً فى ثورة ١٩٠٦ ، وعرف معرفة يقينية كم هى كبيرة سلطة الملالى والمساجد فى إيران ، خاصة فى الأزمنة التى لايستطيع الاحتجاج أن يتمفصل فيها بطريقة أخرى . لو كتب لعيسى صديق أن يعيش بضع سنوات أخرى ، لربما كان مجرى واتجاه الثورة بدا له أقل غموضًا مما بدا لليساريين الإيرانيين الذين شبوا فى الأربعينات والخمسينات . بخلاف الأحمد ، عرف صديق فضل الله نورى معرفة شخصية ، وشاهد كيف أثر على مجريات الثورة السابقة .

رأى عيسى صديق أسباب احتجاجات ١٩٧٨ قبل كل شئ فى كون الأمة لم تخلق لنفسها نظام التعليم الذى كان قد اقترحه وطالب به . كان صديق يقول إن الأمة أنجبت أناسا كثيرين لايريدون شيئا سوى الصفة الورقية الرمزية التى تمكنهم من الجلوس وراء طاولات المكاتب ، وأناسا كثيرين آخرين حنقوا لأنهم لايملكون لقبا ما ولايجلسون وراء مكاتب ، وأن إيران ينقصها تقدير العمل اليدوى . كما أن نظام التعليم لم ينجب «الرجل فى المجتمع» ، ذلك القدوة لدى جون ديوى ، الذى بقى صديق مخلصا له قرابة نصف قرن كامل . صحيح أنه كان هو نفسه خادمًا قديمًا وأمينًا لأسرة البلهوى ، إلا أنه كثيراً ماكان يشكو من الشاه فى أحاديثه الخاصة ، وكان يقول إن الشاه يريد كثيراً من الغربنة ، بيما يريد هو – عيسى صديق – ذلك الهدف الذى لم يعرف أبداً إلى نهايته ، وإن كان مثقفو إيران قد وضعوه نصب أعينهم بتجدد لم ينقطع : تحديث إيرانى حقيقى لإيران .

كان عيسى صديق على حق إلى حد بعيد ، عندما كان يربط ضعف النظام الاجتماعى فى ظل الشاه بنواقص نظام التربية والتعليم . ربما كان يشعر – وهو يستحضر مثل جون ديوى الأعلى – بالعلاقة المحيرة المختلة بين الروح الجماعية لحياة الأسر الإيرانية وبين قيم الملكية الشخصية والولاء لهيئات الدولة ، الذى كان التعليم الدهرى يعززه . وربما شعر أن النظام الفكرى ، والانضباط ، الذى كانت التربية

الدهرية تحاول حقن مئات الألوف به ، مايزالان ضعيفي الصلة بالحياة الفعلية لكثير من الإيرانيين ، إذا ماقورنا بنظام الضبط الذاتي وبالانضباط اللذين كان المرء يتعلمهما من خلال دراسة نصوص المدرسة الدينية . وربما شعر أن عدم التوقير الثاوي مباشرة تحت السطح الخارجي للطاعة العمياء ، التي كان التلامذة يظهرونها حيال أساتذتهم في مدارس الدولة ، يجد مايعادله في استهانة كثير من الإيرانيين بالشاه ، التي كانت تختفي مباشرة تحت تبجيلهم له .

إلى هذا – حتى عندما كان عيسى صديق يرى في التعليم الإيراني الدهري ابنا بالتبني ، فإنه كان بوسعه أن يشعر شعوراً صادقاً بالافتخار الأبوي حياله ، فقد علم الملايين القراءة والكتابة وأعد عشرات آلاف الأخصائيين من ذوي التأهيل العالي ، فضلاً عن أنه أنجب عدداً كبيراً من أمثال عيسى صديق الجدد . في كتابه ، الذي جعل عنوانه : «عام في أميركا» ، ظهر عيسى صديق كصديق كبير للمعطيات الإحصائية ، وتنبأ بأن عددا متزايدا من الإيرانيين سيناقش مستقبل بلاده من منظورات الاحصاءات وحسابات الاحتمالات . وقال إن وجهات نظرهم هذه ستشكل بالنسبة لهم مصدر الحق الأول الذي سيكون عليهم تكييفه دوماً مع التصورات المتغيرة حول الأحداث التي ستنجبها القوانين أو ستسمح بتوقعها ، وسيصبح بالنسبة لهم أيضا ماسبق أن قاله القاضي أوليفر فندل هولمز: لايعيش القانون من المنطق بل من التجربة .

لم يكن إضراب عيسى صديق الجدد لا دينيين بالضرورة ، إنهم على كل حال لم يعتبروا أنفسهم هكذا . كان عيسى يصلي بصورة منتظمة ولا يتعاطى الشراب ، ويرجح أن لا دينية كسروي كانت تنفره ضمنيا . لكنه اعتبر الدين أمراً شخصيا ، على غرار أنداده المتدينين في الغرب . بين آلاف العيسى صديق الجدد ، كان عدد قليل متدين مثله ، بينما كان الآخرون أقل تدينا منه . تقع غالبية الإيرانيين بالتأكيد في موقع متوسط بين إيمان العيسى صديق الجدد بقانون مشتق من «التجربة» وبين إيمان الفقهاء الإسلاميين بقانون يرتكز على التفسير الأكثر «علما» للقصد الإلهي . لئن كان جليا أية مجموعة تمتلك الآن الغلبة ، فإنه كان أقل جلاء أية مجموعة ستمتلك المستقبل – إن كان سيسقط بين يدي إحداهما أصلا – .

حين يكون على فى أندرونى بيت أهله فى قم ، يبدو له أحيانا أن ماتغير كان قليلا . لقد ماتت أشجار سرو الأحواض الأربعة للأندرونى فى شتاء عام ١٩٦٣ استثنائى البرودة ، وحل محلها لاحقا أربعة أشجار رمان مزهرة للزينة . فيما عدا هذا التغيير ، كان منظر الحديقة مايزال على حاله . لم يعد والدا على كلاهما على قيد الحياة ، وهو يتقاسم البيت مع شقيقه . أما مكتبته فهى تحتل النصف المخصص له من الأندرونى ، هكذا يتبقى له ولزوجته غرفتان يستخدمان للنوم والمعيشة . يعمل على من حين لآخر فى الحديقة . عندما ينحنى على غرسة إلى جانب شجرة فى الأندرونى ، يتكون لديه الإحساس بأن الهدوء والعزلة ، التى أحبها كطفل تحت هذه الشجرة ، ماتزال على حالها بعد خمسة وثلاثين عاما فى هذا المكان .

يبدو أحيانا أن العالم الخارجي لم يتغير أيضا بدوره . لكن عليًا يعى فى الغالب كم تغير فى الواقع ، وكم يؤلمه افتقاره إلى اليقين بخصوص اتجاه هذا التغير ، وكم يشعر بالارتياح حين يعود إلى عالم كتبه . بين أقسام قُم جميعها ، كان البازار القسم الأقل تعرضا للتغيير . عندما يسير على عبر زقاق تجار التوابل ، ويحييه بعض الرجال من وراء أكياس البهار والكورياندر المفتوحة ، يكاد يتوقع أحيانًا أن تظهر أمه من المنعطف ، وتقوده إلى واحد من هذه المحلات ، كما كانت تفعل قبل سنوات . يأتى حميد مرتين فى السنة كى يقلم الأشجار . إنه يقود الآن دراجة بخارية ، بيد أنه مازال يستخدم منشاره اليدوى .

لاحظ على مع ذلك التغيرات التى خبرتها معظم الساحات . مازال سكان القرى يأتون إلى قم ، كما يأتون إلى أية مدينة إيرانية ، غير آبهين بالثورة وباختفاء أفلام بريجيت باردو . أما الحقول المفتوحة ، التى كان يجتازها فى الماضى عندما يذهب إلى الأضرحة فى الجوار ، فتقوم فيها الآن بيوت صغيرة كثيرة . بين سكان قم ، يوجد الآن لاجئون كثيرون من خوزستان ، الإقليم الجنوبى الغربى المحتل جزئيا من قبل العراقيين ، ومن أفغانستان ، البلد المجاور لإيران ، حيث أنزلت الحرب الأهلية ضد النظام المدعوم سوفياتيًا أضرارًا فادحة بصورة خاصة بالمنطقة الشيعية ، الواقعة فى عمق البلاد . بدل الطلبة الخمسة آلاف سابقا ، يوجد اليوم فى قم أكثر بكثير

من عشرة آلاف طالب ، ويقال إن عددهم الحقيقى هو خمسة عشر ألفا . إن الدراسة التى تؤهل المرء كملا قد «اكتسبت لمعانا شديداً» ، كما يقال بالفارسية .

بقيت الدراسة دون تغيير تقريبًا ، ورغم نمو عدد التلامذة الكبير ، فإن عدد الأكفاء والجادين فعلا بينهم مازال قليلا جداً . مايزال معلم على الذى درسه المنطق الجوهرى هنا أيضا . لقد كان منظره يوحى قبل ثلاثين عامًا أنه بالكاد بلغ الخمسين ، ومازال منظره اليوم على حاله تقريبا ، مع أنه بلغ السبعين . كما أن ماراشى ، الذى يكاد يكون فى الثمانين من العمر ، بقى بدوره الرجل نفسه تقريبًا - أريحيًا ، ولوعًا بسماع أى شئ حول كتب جديدة (مع أنه ماعاد يرى شيئا تقريبًا)، وميالا للمداعبات . عندما يزوره تلامذة قدماء ، يقول لهم بطريقته الخاصة مايعتقده حول الملالى الذين يشتغلون فى الصفقات الحكومية من الطراز الكبير : «هل أنتم متورطون أيضًا فى مسائل القتل والنهب ، أم تراكم اخترتم تضليل النفوس وإبطال صلوات الآخرين من خلال حضوركم بينهم ؟» .

يقر على بوجود التغيير أكثر مايقر ، حين يفكر بإيران خارج قم . لقد مات داهوود، وربما كان بارفيز ميتا بدوره . أما حفيده الذى درس الشريعة ، فهو اليوم قاض «جلاد» سئ الصيت . لقد مات أيضا شريك على فى الدراسة من يزد . إن موت داهوود ، أستاذه فى الجامعة الذى درسه أرسطوليس أكيدا تمامًا . فقد قبض عليه ، كبهائى قيادى ، بين أوائل من اعتقلوا عقب الثورة . لكن المرء لايستطيع أن يتصور إلا بصعوبة فائقة أنه مازال على قيد الحياة بعد خمسة أعوام من سجنه ، وأنه مازال فى السجن مع أكثر من سبعمائة بهائى ولم يعدم كمائتى البهائى الذين تأكد إعدامهم . فى نهاية عام ١٩٨٤ ، كان هناك موجة اعتقالات جديدة للبهائيين ، وأعدم أربعة عشر واحداً من قدماء معتقليهم . أما شرط إطلاق سراحهم ، فكان توقيع تصريح نصه : أنا - الموقع أدناه - أتعهد أن لا أمتلك أى كتاب أو منشور أو وثيقة أو رمز أو صورة لطائفة البهائين الجاسوسة والصهيونية المضللة . فإذا ماوجد بحوزتى أى مادة من المواد المذكورة تعود إلى هذه الحركة السرية المقيتة ، أكون قد أثبت أننى شخص «يخوض حربا ضد الله» (جريمة عقوبتها الإعدام) ويصير بوسع المدعى العام أن يتخذ

ضدى عندئذ الإجراء الذى يراه صائبًا» . إلى اللحظة ، لم يبد أى بهائى استعداده لتوقيع هذه الوثيقة الغريبة ، كى يحصل من خلالها على قليل من الحماية . لم يقم على بأى جهد خاص من أجل البهائيين ، لكنه اعتبر الثأر الدامى الذى مارسه بعض الملالى عليهم ، وأدى إلى تركهم المدارس ، وفقدانهم وظائفهم ، وسلبهم ممتلكاتهم فى بعض الأحيان ، انتهاكًا لكرامة أبناء بلده .

دفع الإحساس بالكرامة والنفور من العنف الشديد عليًا والملالى الذين شاركوه أفكاره . إلى الابتعاد عن الملالى الآخرين ، الذين انهمكوا من أحذيتهم إلى عمائمهم فى السياسة ، وتدخلوا فى شئون الآخرين . وقد كرر على دون توقف أمام ملالى أصدقاء ، نفروا مثله من الملالى الغارقين فى التطهيرات والقتل : «مازالت أعرف بالتأكيد أنهم كانوا إلى ماقبل سنوات قليلة يتحاشون أن يدوسوا على نملة . ربما كان حفيد بارفيز مازال يتحاشى إلى الآن أن يدوس على نملة ، إلا أنه تحول إلى منتقم قضائى يتلذذ بإصدار أحكام الجلد والإعدام . وقد أيد بصوته موافقة البرلمان على إعادة تطبيق قانون العقوبات الإسلامى ، وحيى علنا إعفاء شريعة مدارى بصورة رسمية من منصبه كـ «قدوة» (بسبب الخيانة كما زعم) لأنه قال إن التدابير القاسية لقانون العقوبات الإسلامى – كقطع الأيدى مثلا – يمكن أن تطبق فقط عندما يكون قد ظهر مجتمع كامل ، ويستطيع المرء الانطلاق فعلاً من عدم وجود إغراءات أخرى ضللت فاعل الشر سوى وسوسات الشيطان الداخلية .

ترك المصير الغامض لبارفيز فجوة كبيرة فى حياة على ، وحفر فيها بئرًا عميقة يغوص فيها دون أن يبلغ قعرها . خلال الثورة ، كان بارفيز قد برز بقوة كأحد قادة المجموعات الراديكالية الإسلامية المسلحة ، التى قامت فى الأشهر الأخيرة الصعبة بمعارك مع الشرطة والجيش . عقب عودة الخمينى، كان بارفيز موجوداً فى كل مكان ، فخطب فى اجتماعات حاشدة وحاول تنظيم مجموعات فى جميع أنحاء إيران . ثم قررت الحكومة عام ١٩٨١ منع الظهور العلنى للمجاهدين وسواهم من المجموعات اليسارية ، فأعلنت هذه من جانبها الحرب على الحكومة ، لاعتقادها أن الأمل فى قيام معارضة دستورية قد تلاشى . خلال التجاوزات التى أعقبت ذلك ، قتل رفيق دراسة

على من يزد بقنبلة انفجرت فى مسجده . أما بارفيز فقد اختفى ببساطة ، مثلما اختفت لقالق قم القديمة (قيل أنها ذهبت تحج إلى مكة ، كى تموت وتدفن فى الرمل قرب المدينة المقدسة) . لم يكن بارفيز فى المنفى ، ولم يكن معروفًا أيضًا أنه أعدم بالرصاص مع المجاهدين الستة عشر ألفا ، الذين تقول التقارير أنهم أعدموا رميًا بالرصاص أو شنقوا فى السجون . عندما يصلى على له ، فإنه يدعو أن يكون مازال حيا ، وأن يكون بحوزته قلم وورق ونسخة من خطب الإمام على ، التى كان يحبها كثيرًا . إنه لن يحتاج ربما – كعالم رياضيات – إلى أى شئ آخر ، إن شاء الله .

يرى على حياته كصعود مديد من عالم العلم الدراسى المحض إلى عالم يختلط فيه العلم بالسياسة ، ثم كانحدار بطئ من الذروة – التى بلغها مع اعتقاله – نحو العلم . لقد اعتبر رفاق على أن مقاومته لشعلة الثورة من سخريات القدر ، هو الذى كانت تجتاحه عاطفة هوجاء حيال أخوته الجزائريين . من جانبه ، اعتبر على أن من سخريات القدر أن تحدث الثورة الإيرانية التى طال انتظارها ، وأن لا يحصل أى شئ – بمعنى ما – إنه الآن أحد العلماء البارزين ، عالم شريعة كتب كتبا كثيرة وجيدة حول الشرع الإسلامى ، بحيث يمكن اعتبارها واحدة من آيات الله . لكن عليا كان يعرف أن عمله كمن قبل كل شئ فى تنقية التقليد القائم وغربلته من جديد . وقد تحاشى إصدار آراء حول الشريعة ، لأنه كان ينتظر أن يقوم أحد ما بإحداث التجديدات الضرورية . إنه ينتظر انصاريا جديداً يغوص عميقا فى تقليد الشريعة الشيعية ويكشف نقاطًا جديدة يمكن أن توضع بمساعدتها قوائم بالتناقضات الممكنة ، وأن تبرز قدرة الشريعة على التكيف ، وإنسانيتها . بغير هذا ، يمكن للثورة – كما يقول على – أن تخلف وراءها طائفة شيعية منقسمة على نفسها ، مثلما حدث خلال الثورة الدستورية ، أو أنها يمكن أن تنجب موجة جديدة من المعارضة الشيعية ضد علماء الشريعة ، مثلما حدث فى العصر الصفوى المتأخر .

ليس هناك – بالنسبة لعلى – ماهو أكثر أهمية من الحفاظ على التقليد الروحى ، الذى تملكه بقدر كبير من الجهد والتعب ، والحيلولة دون ضياعه فى العاصفة .

ولأن علياً فخور بأصله ، فإنه يأمل أن يكون المجدد الذى سيوطد هذا التقليد سيداً . عندئذ سيتحقق - حسب اعتقاد على - الحديث النبوى الشهير ، الذى يقول : «إن صورة أبناء عائلتى كصورة سفينة نوح ، من يدخلها سينجو ، ومن يخاف دخولها سيهلك ويغرق» .

يقول على : «إن السفينة ستظهر ، إن شاء الله ، قبل أن يرتفع الماء كثيرا» .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ - السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ - نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيميتوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ - الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ - مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ - مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ - الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ - وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ - مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	چيرار چينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ –نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣–الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيتل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الگنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – ساحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردیا دیف بورکی	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ - فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ - أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ - فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	چان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ - يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ - مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ - الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ - جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ - محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ - بلا غد	شير لايموفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليتباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ - يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت مارفن شبرد ت : سامى صلاح
٣٣١ - عندما جاء السردين ستيفن جراى ت : سامية دياب
٣٣٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى نخبة ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ - الإسلام فى بريطانيا نبيل مطر ت : بكر عباس
٣٣٤ - لقطات من المستقبل أرثر س. كلارك ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ - عصر الشك ناتالى ساروت ت : فتحى العشرى
٣٣٦ - متون الأهرام نصوص قديمة ت : حسن صابر
٣٣٧ - فلسفة الولاء جوزايا رويس ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند نخبة ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ - تاريخ الأدب فى إيران جـ٣ على أصغر حكمت ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط بيرش بيربيروجلو ت : فخرى لبيب
٣٤١ - قصائد من رلكه راينر ماريا رلكه ت : حسن حلمى
٣٤٢ - سلامان وأبسال نور الدين عبد الرحمن بن أحمد ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ - العالم البرجوازى الزائل نادين جورديمر ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ - الموت فى الشمس بيتر بلانجوه ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ - الركض خلف الزمن بونه ندائى ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ - سحر مصر رشاد رشدى ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ - الصبية الطائشون جان كوكتو ت : بكر الحلو
٣٤٨ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١ محمد فؤاد كوبريلى ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة أرثر والدرون وآخرين ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ - بانوراما الحياة السياحية أقلام مختلفة ت : عطية شحاتة
٣٥١ - مبادئ المنطق جوزايا رويس ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ - قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس ت : نعيم عطية
٣٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية) باسيليو بابون مالدونالد ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية) باسيليو بابون مالدونالد ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ - التيارات السياسية فى إيران حجت مرتضى ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ - الميراث المر بول سالم ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ - متون هيرميس نصوص قديمة ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ - أمثال الهوسا العامية نخبة ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ - محاورات بارمنيدس أفلاطون ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة أندريه جاكوب ونويلا باركان ت : ليلى الشربينى
٣٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة آلان جرينجر ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ - تلميذ بابنبرج هاينرش شبورال ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ - حركات التحرر الأفريقى ريتشارد جيبسون ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ - حداثة شكسبير إسماعيل سراج الدين ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ - سأم باريس شارل بودلير ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب كلاريسا بنكولا ت : مصطفى محمود محمد

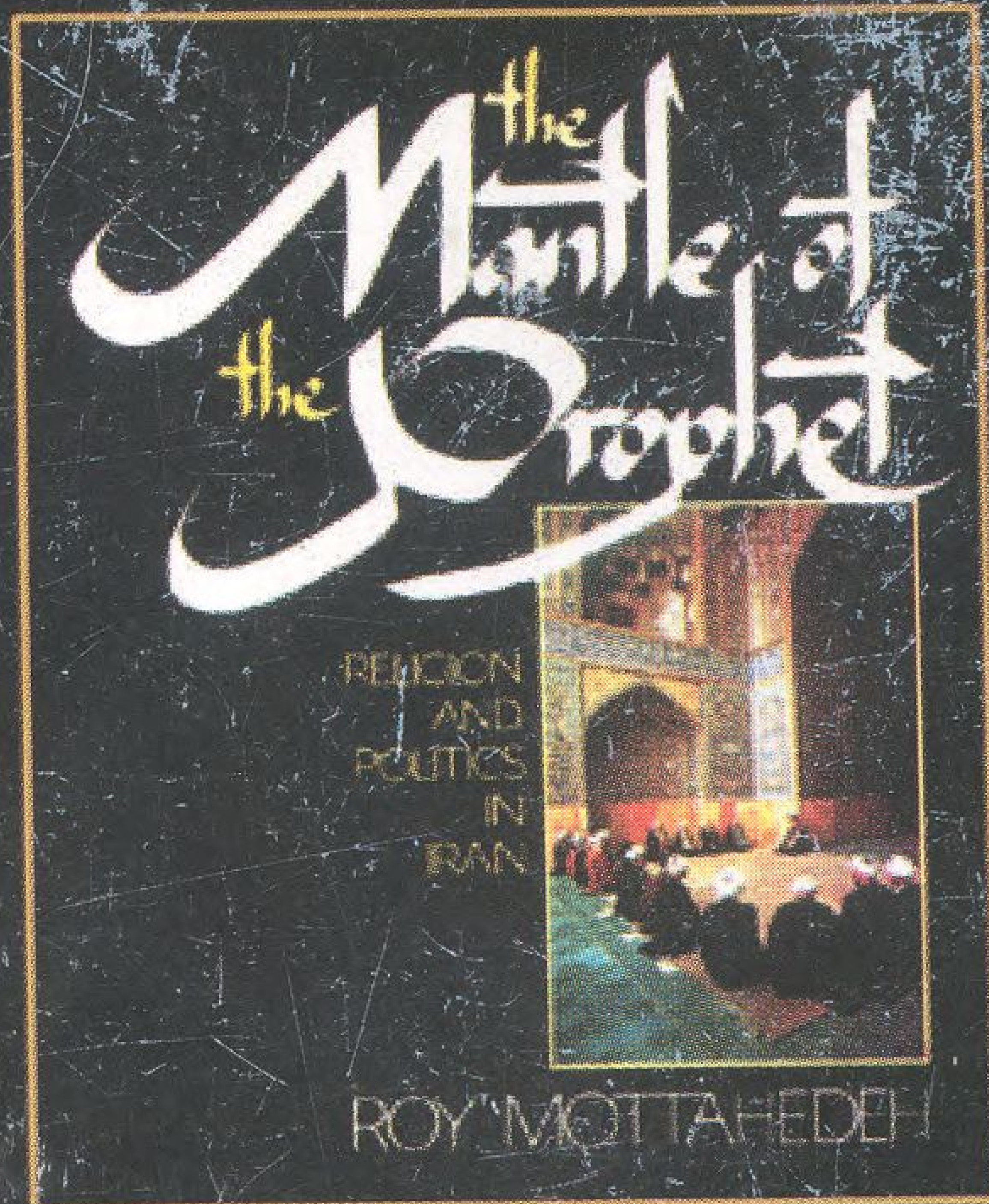
٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن

٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠ – خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكياڤلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرمانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى

٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايڤانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد الننة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ –الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
رقم الإيداع ٥٠٤٢ / ٢٠٠٣

المجلس الأعلى للثقافة



بُرْدَةُ النبى

الدين والسياسة فى إيران

يدور هذا الكتاب حول الثورة الإيرانية وأصول قيامها، والخيارات الكبيرة التى صارت إليها هى موضوع هذا الكتاب، لكنه لا يتخذ لذلك السبيل المعروفة للدراسة السياسية أو الاجتماعية أو السياسية، بل يختار منهج التاريخ الثقافى، والأصول التاريخية، والمعانى الممتدة للتيارات الكبرى الحاضرة، ولذلك يحتلُّ رجل الدين الإيرانى فى الكتاب (الملا والشيخ الشعبى والمرجع، وآية الله) مكانًا بارزًا فى تحليل أصول نشأته وثقافته وسلطته، ومواقعه الاجتماعية والروحية فى الماضى والحاضر. حتى إذا جاء القرن العشرون عرض دور رجل الدين فى السياق السياسى والسياسى/ الثقافى.